Das Problem einer theologischen Anthropologie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

einer

hohen Theologischen Fakultät

der

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Alfred Trommershausen

aus Frankfurt a. M.

Würzburg 1935

Buchdruckerei Richard Mayr

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1934.

Referent: Prof. D. Dr. F. K. Schumann.
Korreferent: Prof. D. G. Heinzelmann.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

		Seite
Hinführung		1
I. Abschnitt:	Das dialektische Wesenselement im Bedeutungszusammenhang theologischer Anthropologie	12
II. Abschnitt:	Die anthropologische Frage	16
	1. Der Ort zur Vollziehung der anthropologischen Frage. Die Realdialektik	18
	2. Die anthropische Situation im Dasein	24
III. Abschnitt:	Die anthropologische Frage und die menschliche Seinsweise	33
	1. Die anthropologische Frage als Frage im Entscheidenmüssen der Seinsweise	33
	2. Die überantwortete Seinsweise in der anthropologischen Frage	38
IV. Abschnitt:	Anthropologische Frage, Existenz und Theologie	44
Literatur.		

Hinführung.

Hinführung zum Thema ist Gang auf das Thema zu. Er empfängt seine Ermöglichung vom Thema her, dem eine in ihrem eigenen Sinn wesentliche Sache zu Grunde liegt. Das Thema ist so die Ausdrucksform für einen geurteilten Sachverhalt, den es von ihr aus zu erschließen gilt.

Bemühen wir uns daher um eine sinnvolle und erfolgreiche Erschließung des im Thema Gemeinten, so sind wir uns — und damit unserer Verantwortung — bewußt, zunächst im Kontext all der anderen Arbeiten und Gespräche zu stehen, die im theologischen Bemühen der Gegenwart sich vollziehen. Dabei wird dies nicht als unvermeidbare Abhängigkeit eigenster Arbeit von all jenen gleichgerichteten verstanden, sondern als eigene Haltung neben und gegenüber den Arbeiten, die eben durch ihr Vorhandensein, den Zusammenhang mit ihnen geben. Es liegt also viel daran, gleich zu sagen, daß durch die Arbeiten, wie sie in positiver und negativer Absicht auf diesem Gebiete geleistet worden sind, diese als eine — wenn auch in manchem sehr erwartungswidrige — geprägte Wirkung sich versteht. Um das Gebiet abzustecken, in welchem wir uns befinden, zeigen wir hier kurz das Gespräch, wie es bei Friedrich Gogarten, Karl Barth und Rudolf Bultmann verläuft, an.

a) Friedrich Gogarten.

Gogartens theologische Arbeit läßt in all ihren Aeußerungen eine Notwendigkeit, sich über anthropologische Möglichkeiten — anthropologisch so wie er sie versteht — klar zu sein, erblicken. Konkret äußert er sich dazu, soweit ich sehe, in seiner Kritik an Karl Barths Dogmatik 1. Auflage[1]). Des weiteren setzt er sich darüber thematisch in einem Vortrag über „das Problem einer theologischen Anthropologie"[2]) auseinander. Was ist aber in diesen beiden Abhandlungen Gogartens Anliegen? Einmal dies, „daß man sich und anderen deutlich machen kann, wer der Mensch der Gegenwart ist"[3]). Der also, an dem alle Arbeit geschieht und von dem sie geleistet werden soll, sofern man überhaupt die Sinnhaftigkeit der theologischen Arbeit anerkennt. Der Mensch, der in dem „Sich-selber-sagen und dem Sich-sagen-lassen" steht und bei

1) Gogarten, F.: „Karl Barths Dogmatik" in „Theologische Rundschau" N.F. 1929. S. 60—80.
2) „Zwischen den Zeiten" 1929. S. 493—511.
3) „Theol. Rundschau". S. 80.

dem es sich um eine a posteriori feststellbare Stellung innerhalb dessen handelt, wovon, woher und wozu geredet wird. A posteriori, weil in diesem wovon, woher und wozu — dem alles in Einem — das Ergehen des Evangeliums die zuvor einzige Möglichkeit ist, im Nach des Ergehens des Evangeliums den Menschen da zu treffen, wo er dem Evangelium gemäß zu treffen ist. Das Evangelium, der sich in Jesus Christus mit den Menschen verbundene und sich verbindende Gott, das gibt Gogarten die Weisung, so zu sprechen, wie eben da — nach seiner Meinung — zu sprechen ist. Nämlich, „wo von diesem Gott die Rede ist, ist immer zugleich mit vom Menschen die Rede"[4]). Doch nun aber auch wieder so, daß, „wenn vom Menschen gesprochen wird, nie vom Menschen allein, nie vom Menschen an und für sich die Rede ist, sondern immer zugleich von Gott"[5]), eben diesem dem Menschen einzigen und sich bezeugenden Gott. Gogarten sieht das Thema der Theologie — und das sagen wir schon im Vorausblick — ebenso wie Barth im „Deus dixit"[6]). Aber seine methodische — und nicht nur methodische — Gestaltung des Themas ist ihm so gegeben, daß eben von Gott nur dann die Rede ist, wenn auch zugleich vom Menschen die Rede ist, der als Zielung des „Deux dixit" gilt. Sollte man dies als eine rechte Würdigung des „Deus dixit" bezeichnen können, dann doch nur, wenn durch sie der Mensch, den das „Deus dixit" trifft, „in seiner Wirklichkeit aufgedeckt wird"[7]). Das fordert natürlich, daß das Verständnis des Menschen im Zusammenhang der ganzen Theologie[8]) und, so wie sie, vom Evangelium her gewonnen ist. Daß „dem Menschen jede Verfügungsmöglichkeit über sich selbst genommen ist"[9]), das ist als inhaltliche Gestaltung deutlich zu machen. Sie ist als anthropologische Erörterung ihrem Anfang und ihrem Ende nach, in ihrer Absicht und in ihrem Ziel gerichtet nach dem Ganzen der Theologie, sie als methodische Möglichkeit gestaltend. So wurzelt sie wie die Theologie im „Deus dixit".

Daß es sich dabei in der Rede von Gott und dem Menschen, oder im Verständnis des Menschen und der Erkenntnis Gottes, oder im Verhältnis von Theologie und Anthropologie um einen Zirkel handelt, dessen ist sich Gogarten ausdrücklich bewußt[10]). Es gibt ein Auflösen dieses Zirkels, d. h. ein außerhalb dessen Geschehenlassen, was im innerhalb dessen geschehen kann, nicht. Denn sonst

4) „Zwischen den Zeiten". S. 493.
5) ibidem.
6) „Theologische Rundschau". S. 60.
7) a. a. O. S. 68.
8) „Zwischen den Zeiten". S. 495.
9) „Ich glaube an den Dreieinigen Gott", Jena 1926. S. 141.
10) Z.Z. S. 496.

ist der Verzicht geleistet auf das, was diese eine Möglichkeit gibt: das Evangelium. Man trifft dann im günstigsten Falle eine Möglichkeit des Menschen, den homo religiosus, der „im neutralen Noch-nicht-Christsein"[11]) sich befindet. Die Wirklichkeit des von dem „Deus dixit" betroffenen Menschen wird zur Möglichkeit des das „Deus dixit" meinenden, es als ein Objekt habenden Menschen. Das heißt, es wird außerhalb dieses Zirkels ein Selbstverständnis des Menschen von ihm selbst her, auf eine Erkenntnis Gottes hin, gewonnen; auf den Gott, der „in der Gestalt des frommen Menschen, des homo religiosus das in der Welt vorhandene Göttliche ist"[12]). So findet man dann leicht auch die Bedeutung des Menschen für die Geschichte. Er ist als Herr der Geschichte verstanden, Eigentümer, Bevollmächtigter in der Geschichte, die dann nicht als Sünde, als Geschichte wider Gott, sondern als Geschichte des Frommseins des Menschen und seiner Frömmigkeit zu verstehen ist. Somit wäre die Rede von der Geschichte der Sünde, d. h. des „Gekreuzigten" und dieser Geschichte als die den Menschen vor die Wirklichkeit Gottes in der Auferstehung des Gekreuzigten stellenden Geschichte, unmöglich gemacht. Darum gibt es nur ein Thema der theologischen Anthropologie, welches sich als Thema des Verständnisses des Menschen innerhalb der Geschichte ausweist, die Raum-seiend und Raum-bildend ist durch das „vom Vater in Ewigkeit geboren, gekommen die Lebendigen und die Toten zu richten"[13]). Es ist das Verständnis des Menschen im Raum der Geschichte, die Gott mit ihm treibt, so, wie ihn im Evangelium das Zeugnis davon trifft.

Ist das bisher Ausgeführte das innertheologische Anliegen Gogartens, so verwertet er es zugleich nach der Außenseite als wissenschaftstheoretische Forderung und Meinung. Dies tut er im Hinblick darauf, daß die Theologie in einem bestimmten Verhältnis zur Philosophie irgendwie steht. Wie das Verhältnis auch zu denken sein mag, ob als ein Verhalten der beiden zueinander im Sinne einer Einheit oder Verschiedenheit, das liegt daran, wie die Begrifflichkeit bestimmt ist, deren sich beide bedienen. Da aber in dieser Begrifflichkeit immer schon ein ganz bestimmtes Verständnis des Menschen gegeben ist[14]), so würde sich an ihr beweisen, je welches Verständnis des Menschen getroffen ist und in welchem Verständnis der die Begrifflichkeit Verwertende sich selbst begreift. Eine theologische Anthropologie müßte also „ans Licht bringen", welches das implicite Selbstverständnis des Menschen ist, das in der Begrifflichkeit der Theologie eine Rolle spielt. Aber dabei ist nicht

11) a. a. O. S. 497.
12) a. a. O. S. 501.
13) a. a. O. S. 499.
14) a. a. O. S. 506. „Theol. Rundschau". S. 66/67.

stehen zu bleiben. In korrektiver Weise wird das Selbstverständnis des heutigen Menschen, das als „ein Werk der Zeit, der geistigen Epoche, zu der er gehört"[15]), gilt, zu erfassen sein, und zwar in dem Sinne, wie es vom Evangelium her möglich ist. Dann möchte deutlich werden, wie die Verkündigung mit ihrem Inhalt, die das Worumwillen der Theologie ist, zu verstehen ist. Denn die Theologie, die am Evangelium selbst, am Hören des Wortes sich entfaltet, wird sich, indem sie das nur ihr mögliche Selbstverständnis des Menschen angibt, zugleich auseinandersetzen mit all den Selbstverständnissen, die in irgendwie anderen möglichen Begrifflichkeiten mitgesetzt sind. Daran wird sich bedeuten lassen, wo die Unterschiede von Theologie und den anderen Wissenschaften liegen[16]).

b) Karl Barth.

Barths Arbeit im Hinblick auf theologisch-anthropologische Intentionen zu charakterisieren, ist im Gegensatz zu Gogarten wesentlich schwieriger. Einmal darum, weil Barth sich in seiner neu erschienenen Dogmatik entschieden dagegen wehrt, eine eigentliche Anthropologie „aufzurichten im Sinne des eigentlichen Problems der Theologie"[17]). Zum anderen ist es bei all seinen übrigen Veröffentlichungen so, daß sie dem ganzen Sein des Menschen gelten, ja gelten müssen; worunter man wohl anthropologische Intentionen verstehen könnte. Darin tut sich dann die Aufgabe kund, „Kritik und Korrektur" alles dessen zu sein, was durch das Unmittelbare als christliche Rede an den Menschen bestimmt ist. Wem sollte daher die Arbeit gelten, wenn nicht diesem, an den Menschen auftragsgemäß gebundenen menschlichen Tun? Aber — so müssen wir nun fragen — meint Barth mit dem, was dem Menschen gilt, auch den Menschen oder meint sein Reden etwas anderes, vielleicht jemand anderes? Ich glaube, damit Barths Absicht einigermaßen gerecht zu werden, wenn ich so unterscheide: Barths Reden g i l t dem Menschen und m e i n t in sich das, durch welches dieses Gelten bestimmt ist. Barths Bemühung gilt der Besinnung auf den „Inhalt der der Kirche eigentümlichen Rede von Gott"[18]). Es gilt also all dem, was mit dieser Rede innerhalb der Kirche zusammenhängt: der Lehre, der Predigt und den Menschen, die diese Predigt halten und hören. Da es aber in diesem Gelten darauf ankommt, das alles da zu treffen, wo es getroffen werden muß und von woher es getroffen wird, so geht dem Bemühen um dieses Gelten-können

15) Z.Z. S. 507.
16) Zugrunde liegt hier die Anschauung, daß jede eigentlich bestimmte Wissenschaft ihre bestimmte Anthropologie hat. cf. u. a. „Theol. Rundschau" Seite 67.
17) B a r t h, K.: „Die kirchliche Dogmatik", I. 1. München 1932. S. 131.
18) a. a. O. S. 1.

das eigentliche, das Bemühen Fordernde und Ermöglichende voraus. Das also, was einzig nur vor und mit diesem Gelten-können in Frage kommt, gemeint zu sein: das „im Glauben zu hörende Wort Gottes"[19]). Der Akzent liegt hier auf dem Wort Gottes, das alles erst sein läßt, was von ihm aus erst sein kann: Daß es gehört wird und daß es im Glauben gehört wird. Gemeint ist also das, was, indem es Ereignis ist, dem Menschen seine Möglichkeit verleiht, es als solches zu hören und zu verstehen.[20]) Damit aber ruht das Ereignis des Hörens „nicht auf der Möglichkeit einer kontingenten Erfahrung" — also einer vielleicht von oder im Menschen gegebenen Möglichkeitstatsache mit kontingenter Begründung —, sondern gemeint ist der „Heilige Geist", der das Wort Gottes als sich selbst den Menschen vernehmen und hören läßt.

Barths Anliegen erwächst ganz deutlich im Gegenüber zu Gogarten[21]), der in seiner zirkelhaften Bewegung für ihn — Barth — ein ganz falsches Unternehmen betreibt. Denn darin scheint „dem Verständnis des Menschen ein Vorsprung vor dem Verständnis Gottes zugeschrieben zu sein"[22]), insofern als der Mensch in den bewußten Zirkel „hineinspringt", der ihn „die Zusammengehörigkeit Gottes und des Menschen" verstehen läßt. Eine Anthropologie dieser Art lehnt demnach Barth grundsätzlich ab. Auch ist es ihm nicht möglich, mit einer „aus dem Evangelium gewonnenen Anthropologie"[23]) das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu klären. Denn das ist nur zu tun möglich, wenn Theologie und Philosophie aus einem Gemeinsamen her ihre Möglichkeit, das heißt natürlich auch ihre Verhältnismöglichkeit, gewinnen. Wo bleibt dann, so betont Barth, die aus dem Evangelium gewonnene Berechtigtheit der Anthropologie und damit der Theologie?

Allein, es ist nun doch nicht so, als ob Barth darum eine theologische Anthropologie endgültig ablehne. Nur muß er sie in ihrer Behandlung als das Zentralproblem, als das eigentliche Problem, das die Theologie der Gegenwart zu beschäftigen hätte, von sich weisen.[24]) Er sagt z. B. in einer Zwischenbemerkung[25]), nachdem er

---

19) a. a. O. S. 47.
20) a. a. O. § 6. S. 194—261.
21) Wie Barth allerdings auch verstanden werden kann, zeigen folgende Sätze: „Barth kann also nicht von Gott reden, ohne zugleich auch vom Menschen zu reden." „Das Umgekehrte ist aber genau so wahr. Barth kann vom Menschen nicht reden, ohne zugleich von Gott zu reden" ... „Wenn Barth vom Menschen redet, dann ist sein Anliegen, ihn so zu zeichnen, wie er in dem enthüllenden Licht der Offenbarung Gottes steht, aufgehoben und zugleich begründet." Aus: Haitjema, Th. L.: „Karl Barths „Kritische" Theologie". Wageningen (Niederlande) — Leipzig. 1926. S. 50. S. 51.
22) a. a. O. S. 133.
23) a. a. O. S. 132.
24) a. a. O. S. 131.
25) a. a. O. S. 166.

zuvor über das Wesen des Wortes Gottes in der Rede Gottes als Tat Gottes, vom Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam dem Worte Gottes gegenüber gesprochen hat, daß „über die Möglichkeit von Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam dem Worte Gottes gegenüber nur im Rahmen einer theologischen Anthropologie verhandelt werden kann". Bei dieser betonten Möglichkeit des Glaubens und Unglaubens wird es sich um eine struktürliche handeln, die man irgendwie mit dem zu kennzeichnen hat, was die Alten in ihrer Anthropologie als „status integritatis" und „status corruptionis" bezeichnet haben. Und tatsächlich will das ja auch Barth. Seine klare Einsicht um eine theologische Anthropologie ist die, daß es sie geben muß; aber erst dann geben kann, wenn zuvor es darum gegangen ist, Wort Gottes sein zu lassen, was es ist; und Theologie werden zu lassen, was sie werden soll: „Frage nach dem Wort Gottes in der kirchlichen Verkündigung"[26]). Wir nehmen darum hier wieder auf, was wir vom Meinen und Gelten sagten. Theologische Anthropologie müßte, nachdem zuvor das vor ihr, mit ihr und in ihr — nämlich in der Gegebenheit der Theologie — Gemeinte deutlich geworden ist, herausarbeiten, warum die Theologie dem Menschen gilt. Oder anders ausgedrückt: der im Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam sich dem Worte Gottes gegenüber verhaltende Mensch ist in der Statuslehre als der zu begreifen, der von sich aus ohne Möglichkeit auf Gott hin in seinem Dasein lebt und der in seiner gottwidrigen Isoliertheit von Gott her durch das Wort getroffen wird. Das Ganze bleibt nur ein Aufweis eben dieses und findet darin seine Gestaltung. Es darf also nicht eine Explikation einer irgendwie möglichen von der Anwendung christologischer Sätze bestimmten „Analyse des Geschaffenseins des Menschen, das zugleich Offenbarung Gottes ist", statthaben.[27])

Hierbei wird deutlich, daß dies immer und immer wieder schon bei der Behandlung des Wortes Gottes und eigentlich in der ganzen theologischen Arbeit zum Ausdruck kommt; daß es sich daher um einen besonderen locus einer Theologie wertvollerweise kaum handeln kann. Ob also trotz des programmatischen Festhaltens Barths an der theologischen Anthropologie er sie noch besonders, d. h. nachdem er schon unter anderen Gesichtspunkten all das implicite gesagt hat, was er hier zu sagen gedenkt, nochmals sagen kann ohne sich zu wiederholen, lassen wir in der Frage. Denn eine Explikation seines Vorhabens liegt noch nicht vor.

---

26) a. a. O. S. 284.
27) a. a. O. S. 134/135.

c) Rudolf Bultmann.

Das Gespräch, wie es bei Bultmann seinen Verlauf nimmt, steht unter derselben Ablehnung Barths wie das Gogartens. Doch ist Bultmanns Bemühen dadurch besonders gekennzeichnet, daß es nicht mit jenem schon fast schlagwortartigen Ausdruck des „Vorverständnisses" genügend gewürdigt ist, sondern daß es zum mindesten eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bedeutet. Bultmann weiß, daß es notwendig zu dieser Klärung auf einem Wege kommen muß, der jeweils von dem Gegenstand der Philosophie und der Theologie gefordert ist. Der Gegenstand aber der Theologie liegt irgendwie bei ihrem Thema, welches das gläubige Dasein ist. Um das Thema der Theologie in rechter Weise erörtern zu können, bedarf es der Klärung des Daseins in Form einer Analyse desselben, welches dann den Gegenstand der theologischen Arbeit ausmacht. Die Daseinsanalyse geschieht als existentiale von der Philosophie her, sofern diese es formal ontologisch untersucht. Das Dasein, der Mensch also, ist auf diese Untersuchung hin auch Gegenstand der Theologie. Die Verbindung des Themas und des Gegenstandes der Theologie ist so von der in der philosophischen Daseinsanalyse gewonnenen Begrifflichkeit her gegeben. Wenn demnach die Theologie, um ihr Thema in rechter Weise zu behandeln, diese Begrifflichkeit von der Philosophie her übernimmt, so geschieht es darum, weil ja ihr Thema in jedem Falle im Thema der Philosophie gründet. Denn das Thema der Philosophie ist ihr „Sehen", daß das Dasein je ein konkretes ist, woraufhin sie ihre Analyse treibt. Will die Theologie nun das Dasein als gläubiges zu verstehen suchen, so kann sie es nur, wenn sie primär um das „daß" ebenso wie die Philosophie weiß, in der Absicht, das „wie" der Existenz als gläubiges zu erfassen. Damit ist die Daseinsanalyse als der Erweis des „daß" des Daseins der Zugang zu dem „wie", das als gläubiges eben schon je ein bestimmtes ist. Dieses Bestimmtsein des Daseins wird grundsätzlich von einem Geschehen im Dasein her verstanden. Die Sinnfälligkeit, von diesem Geschehen zu reden, ist dann gewahrt, wenn der Redende selbst innerhalb dessen steht, wovon er spricht. Somit ist grundlegend für jede Rede über dieses Geschehen, daß es ein Reden aus diesem Geschehen ist und so „die konkrete existentielle Situation des Redenden darstellt". In dieser völligen Abhängigkeit — von dieser Situation nämlich — geschieht es im eigensten Sein und darum als freie Tat. Und doch ist es gerade darin das Selbstsein des Redenden, das unter dem Müssen, dem Gehorsam diesem Geschehen gegenüber steht und als solches gefordert ist. Darin aber liegt die im Glauben erfaßte Existenz des Redenden selbst, sofern dieses Müssen als Gehorsam im Glauben von dem her erfaßt wird,

was ihn in dieser Rede beansprucht: „Das an ihn gerichtete Wort" ist es, welches ihm — indem es an ihn ergeht — seine Existenz verleiht.

Dies ist der methodische Ausgangspunkt der theologischen Arbeit Bultmanns, einzusetzen bei der Frage nach der menschlichen Existenz, die je ihre Möglichkeit als gläubige von dem an sie ergangenen Wort her hat. So sagen für ihn theologische Begriffe nur dann etwas, „wenn man in ihnen ein Existenzverständnis ausgesprochen findet"[28]). Es ist hier vor allem klar, daß es um die gläubige Existenz geht, und daß der Mensch den Zugang zu seiner eigentlichen Existenz durch das ihn in der Offenbarung angehende Wort findet. Wie also von Offenbarung geredet wird, so wird — gleichzeitig — das Existenzverständnis mitbestimmt. Will das Selbstverständnis — das ja immer auch Existenzverständnis ist, sofern es in der Seinsweise geschieht — auf seine Eigentlichkeit hin sich verstehen, so ereignet es sich als die Erschlossenheit von der Offenbarung her. Die Erfassung der Existenz bedeutet also zugleich Erfassung der Offenbarung. Dies ist das Wissen um das Angewiesensein des Menschen auf die Offenbarung, indem er um die zu verstehende Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit seines Daseins bereits weiß.

Unter diesem Gesichtspunkt wird auch ein anderes deutlich: Die Frage nach dem Recht und dem Grund dieses Wissens ist ebenso unmöglich zu beantworten, wie die Frage nach dem Grund der Offenbarung. Diese in ihrer eigenen Kontingenz, in der Völligkeit des Treffens auf den Menschen, dessen Folge das Verständnis der Existenz ist, ist nur im Glauben, also wieder von ihr selbst her begründbar.[29])

Versuchen wir, mit diesen kurzen Ausführungen einige Möglichkeiten für die Behandlung des Problems einer theologischen Anthropologie innerhalb gegenwärtiger theologischer Gespräche anzugeben, so bedeutet die augenblickliche Diskussion insofern Hinführung auf das Thema, als in ihr verschieden mögliches Gehen deutlich wird. Denn der Weg wird erst spürbar beim Gehen; und gegangen wird, wenn der Weg als solcher erkannt ist. Erkennen wir in dem Boden des Weges die augenblickliche Diskussion, so wäre uns die Möglichkeit zu eigenem Gehen geboten. Doch dieses eigene

---

28) „Zur Geschichte der Paulusforschung". In „Theol. Rundschau", N.F. 1929. S. 32.

29) Die Ausführungen sind im wesentlichen orientiert an dem Vortrag: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" In „Theol. Blätter" 1925. Sp. 129/130 ff. Jetzt in „Glauben und Verstehen". Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1933. S. 26 ff. Sodann an der Arbeit: „Der Begriff der Offenbarung im NT.", Tübingen 1929. Des weiteren an dem Aufsatz: „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube". In Z. Th. K. N.F. 1930, S. 339 ff. Das ins einzelne gehende Material ist zu finden in seinen gesammelten Aufsätzen.

Gehen ist immer noch Gehen auf das eigene Thema zu — nur eben deutlich bestimmtes Gehen, da es nun Gehen im deutlich bestimmten Raume ist.

Verschieden möglich kann hier der Ansatzpunkt theologischer Anthropologie[30]) gesehen und gewertet werden. An den drei dargestellten Gesprächen wird dies besonders klar. Nicht als ob in ihnen jede Möglichkeit eines Ansatzpunktes gezeigt würde. Dazu liefert jedes dieser Gespräche auf die Frage, woher denn so gesprochen wird, eine andere Antwort. Gogartens Ansatzpunkt liegt in dem Ineinander von Gottes Anrede und des Menschen Geschöpflichkeit, ohne daß er dabei je dieses Haben des Ansatzpunktes analytisch untersucht. Es scheint uns hier grundsätzlich zu fragen zu sein, wieso diese Anrede eine vernommene und eine zu vernehmende ist. In den Worten Gogartens: Wie denn das Herauskommen aus dem Stehen zwischen dem „Sich-selber-sagen" und dem „Sich-sagen-lassen" sich vollziehen könnte. Damit ist dann die Frage aufgerollt nach einer adäquaten Unterscheidung von philosophischer und theologischer Anthropologie. Wäre dies scharf genug geklärt, so gewinne auch die Frage der Geschichte und der Geschichtlichkeit ein anderes Aussehen. Es wäre unmißverständlich zu zeigen möglich, ob es einen besonderen Geschichtsbegriff in der Theologie zur Abgrenzung gegen jedweden anderen Geschichtsbegriff, also auch gegen einen philosophischen gibt und geben dürfe. Das würde — und damit erhebt sich unsere andere Frage — Bultmann entschieden ablehnen; er findet ja gerade, wie wir sahen, die Struktur des möglichen Daseinsverständnisses von dem einander notwendigen Verhältnis von Philosophie und Theologie her. Aber dieses Verhältnis anzuerkennen als eines, das auf Grund des zu dem allgemeinen Daseinsverständnis hinzukommenden Offenbarungsverständnisses entsteht, müßte eine „vorverständliche" Frage sein. In ihrer Beantwortung wäre zu erkennen, wie das allgemeine Daseinsverständnis auf die zu verstehende Offenbarung — sie ermöglicht ja das Ineinander von Selbst-[31]) und Offenbarungsverständnis — hingeordnet ist und inwieweit es seine Gültigkeit nach dem Verstehen der Offenbarung als allgemeines Daseinsverständnis noch hat. Oder anders ausgedrückt: Gibt es nach dem Verstehen der Offenbarung in seiner Bezogenheit auf das Daseinsverständnis notwendigerweise noch das allgemeine — ohne Offenbarungsverständnis mögliche — Daseinsverständnis? Worin also gründet dann in dem Ausdruck „theologische Anthropologie" das Attribut „theologisch"? Etwa in der Anthropologie selber, sodaß sie eine Beziehung

30) Die Formulierung immer im Anschluß an diese Gesprächspartner.

31) Das Selbstverständnis ist die Hinwendung des sich im Dasein als Existenz verstehenden Menschen zu seiner ihm fragwürdigen Seinsweise.

zur Theologie hätte, die in einem theologischen System Aufnahme gefunden hätte?[32]) Oder läßt uns von Anthropologie etwa ein bestimmtes theologisches Ausgerichtetsein so oder so reden? Barth könnte — wenn er es könnte — sich nur zu dem Letzteren entschließen, da es ihm ja besonders auf die Betontheit des Nacheinander von der Aufgabe der Theologie und der anthropologischen Möglichkeit ankommt.

Schon gleich hier grenzen wir uns durch die Fragen jeweils ab und versuchen einen Weg zu finden, der uns das Problem zeigen soll. Denn es ist nicht so, daß das Problem als eine Vorgegebenheit vor dem zu behandelnden Stoff sichtbar wäre, sondern es ergibt sich erst bei der Behandlung des Stoffes selbst. Fragen wir daher in der Zurückwendung zum gestellten Thema, um was es in ihm gehe, so fehlt eine eindeutige Antwort, da — wie bereits die angeführten Gespräche zeigten — man mit dem Problem einer theologischen Anthropologie heutzutage sehr vieles bezeichnet[33]), ob eines Vielen, was Anthropologie[34]) und erst recht theologische Anthropologie[35]) bedeutet.

---

32) Diese Beziehung drückte sich in einer Darstellung der Auffassung der Gattung Mensch innerhalb eines Systems aus, das dieser Darstellung einen besonderen Topos gäbe. In archaisierender Weise wäre dadurch die Darstellungsmöglichkeit eines dem System nach theologischen Topos bewiesen. Die Aufgabe hierbei wäre, die Darstellung als eine Ausdrucksform des betreffenden Topos zu analysieren. Dabei handelte es sich um eine beliebige Darstellung — beliebig in Bezug auf ihre Form —, die unter der Analyse um ihren Sinn gebracht wäre. Daran zerbräche der Topos. Als topographisches Prinzip wäre diese Analyse in ihrer Möglichkeit, der Darstellung des Topos, der Erweis der Unmöglichkeit des Topos. Auf unsere Frage angewandt bedeutet dies: Das konstitutive Moment des Ausgangspunktes einer theologischen Anthropologie ist seiner Auffindung entzogen. Dadurch wird es als Möglichkeit in Frage gestellt.

33) Cf. zu den angeführten Arbeiten die von Schumann F.K.: „Zur Frage der theologischen Anthropologie" in Zeitschrift für Syst. Theologie 1932 S. 612 ff. als eine von ihnen differenzierte. Gerade ihrer Differenziertheit verdanken wir Wesentliches.

34) Cf. den Artikel von Titius, A.: „Anthropologie" in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart". 2. Aufl. Tübingen 1927. I. Sp. 360 ff.

Ebenso „Anthropologie" in Eisler, R.: „Wörterbuch der philosophischen Begriffe". 4. Aufl. Berlin 1927. I. S. 66.

Aus der Reihe neuerer Philosophen seien hervorgehoben die Arbeiten Wilhelm Diltheys, Max Schelers (diese mit besonderem Nachdruck) und Karl Jaspers'; sodann die systematisch-historische Arbeit Bernhard Groethuysens: „Philosophische Anthropologie" in „Handbuch der Philosophie" von Baeumler-Schröter. München-Berlin 1931. Abtlg. III. S. 3 ff.

35) Wir meinen vor allem die im Terminus vorweggenommene Entscheidung, daß es so etwas wie theologische Anthropologie gibt.

„Die theologische Anthropologie unterscheidet sich von allen anderen möglichen dadurch, daß sie es mit dem Menschen zu tun hat, sofern er wesenhaft auf Gott bezogen ist. Sie läßt den anderen Weisen, den Menschen zu betrachten, in ihren Grenzen grundsätzlich Raum, muß aber geltend

Die Belastetheit dieses Ausdrucks beeinflußt so von vornherein sein Verstehen. Verstanden wird die Mitteilung des Ausdrucks als Form eines geurteilten Sachverhaltes, und gewonnen wird das Nichtwissen, ob eine solche Mitteilung des Ausdrucks, ob diese Wortform ihre notwendige Legitimität enthält, ausweist, und woher sie sie empfängt. Dieses Nichtwissen, das ein Wissen vom Verstehen her ist, ist die weiter vorgetriebene Frage, ob es sich um den Inbegriff mit dem Beiwort „anthropologisch" ausgezeichneter Erkenntnisse, oder um einen methodisch geordneten Inhalt von einer als anthropologisch bezeichneten Voraussetzung aus handelt. Wird dann aber von dem Problem einer theologischen Anthropologie gesprochen, so wird die Legitimität nicht durch ein wissenschaftlich autonomes Sprachsymbol — „das Problem" — bezeugt, sondern sie erweist sich nur durch die Explikation dessen, was in der Formung des Wortes „das Problem einer theologischen Anthropologie" auf seinen Gehalt hin mitgeteilt wird. Dieser muß also die begriffsgestaltende Kraft sein, ein produktives Verstehen des im Thema gemeinten Bedeutungszusammenhanges darzutun. Als sachlich-gegenständlicher ist er formuliert in dem Ausdruck „theologische Anthropologie". Wir bemühen uns daher zunächst um das Verständnis dieses Bedeutungszusammenhanges, indem wir kurz den in ihm ruhenden dialektischen Denkzwang aufweisen. Damit ist — und das sei als architektonisch-methodologische Bemerkung eingefügt — die Durchführung der gesamten Untersuchung unter den Titel „Denken und Verstehen" gestellt. Kann von Denken und Verstehen aus der Bedeutungszusammenhang im Thema „das Problem einer theologischen Anthropologie" erschlossen werden, so ist dies zugleich die Weiterführung zum Sinnzusammenhang, die beide — Bedeutungszusammenhang und Sinnzusammenhang — den Gehalt des Themas ausmachen.

---

machen, daß der Mensch nur in seiner Gottbeziehung seinem Wesen nach erkannt wird." So Althaus, P. in: „Grundriß der Dogmatik". Zweiter Teil. Erlangen 1932. S. 51.

Cf. die auch darüber aufschlußreiche Studie von Sannwald, A.: „Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie", München 1931. Dazu die Besprechung von Emil Brunner in „Z.Z." 1932. S. 564 ff. bes. S. 566/67. Dann „Zeitschrift für Theologie und Kirche" N.F. 1933. Sp. 97 ff.

Denken und Verstehen.

I. Abschnitt: Das dialektische Wesenselement[36]) im Bedeutungszusammenhang theologischer Anthropologie.

Das Herausstellen des Wesenselementes des Bedeutungszusammenhanges beabsichtigt ein Verstehen desselben. Das bedeutet von einem diesen Zusammenhang analysierenden Denken aus, über ihn sprechen.

Der in der Formulierung „theologische Anthropologie"[37]) zu Wort gekommene Zusammenhang bedeutet eine bestehendes Wissen[38]), das als Hintergrund dieses Zusammenhanges herausgehoben werden soll. Es geschieht, indem dieses Wissen erneut gedacht und so in seiner zusammenhängenden Bedeutung verstanden wird. Seine Schwierigkeit hat jedoch unser Vorhaben darin, daß klar wiedergegeben wird, wodurch Wissen, Bedeuten und Verstehen so zueinander geordnet sind, wie es — als Ausdruck eines gerichteten Denkens — eben gesagt wurde. Unsere Ausführungen werden darum von diesem gerichteten Denken geleitet sein, das als Denken nach einem es bestimmenden Sinn gerichtet ist. Er gibt dem Denken seine Bedeutung innerhalb des gemeinten Wissens und Verstehens ebenso, wie er den Zusammenhang das bedeuten läßt, was er ist: Sinntragender Ausdruck einer theologiegeschichtlichen Lage[39]). Sie ist übertragen der zusammenhängenden Bedeutung theologischer Anthropologie wie umgekehrt diese innerhalb ihrer theologiegeschichtlichen Lage ringt um den Sinn, der ihr die Legitimität verleiht. Auf ihn bezieht sich das bestehende Wissen, das als Hintergrund herausgehoben — oder sagen wir besser —, das von dem formulierten Bedeutungszusammenhang aus abgeleitet werden soll. So ist es das Wesenselement dieses Zusammenhanges. Kommt es nun darauf an, den Bedeutungszusammenhang zu denken und zu

---

36) Wehrung, G.: „Geschichte und Glaube", Gütersloh 1933. S. 449 ff. Der Kundige wird den hier gewahrten Abstand merken, obwohl durch das Buch eine sachgemäße Kenntnis vermittelt wird.

37) Sich an die Formulierung des Themas in einer dem Stoff adäquaten Weise zu halten, scheint uns wegen der durch die Theologiegeschichte bedingten gegenwärtigen Debatte notwendig. Sie ist ja darin mehr als akut und darum zugleich weniger als eine repristinative Angelegenheit!

38) Es ist eine Art von Wissen, die jeder anderen vorgeordnet ist. Scheler, M.: „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926. Riezler, K.: „Der Mensch und die Wissenschaft" in „Europäische Revue", Berlin 1930. S. 806 ff.

39) Cf. dazu meine demnächst erscheinende Studie: „Das Wesen der Theologie als die Bedeutung ihrer Geschichte".

verstehen, so wirkt sich darin das Wesenselement aus, insofern von ihm, dem bestehenden Wissen eine schlußfolgende Verknüpfung im verstehenden Denken statt hat. Die Beziehung des Bedeutungszusammenhanges zu seinem Wesenselement ruht dann im Verstehen, welches in das Denken einbezogen ist, so, daß beide korrespondierend — immer im Hinblick auf das bestehende Wissen — ineinander verlagert sind. Hier erweist sich der Bedeutungszusammenhang als ein systematisch-konstruktiver[40]), da in ihm ein bestehendes Wissen als Element zum Ausdruck gebracht, wesensbestimmend ist.

Was aber heißt von da aus Verstehen? Das Reden über den Bedeutungszusammenhang ist Kundgabe davon, daß wir in der Mitteilung des Ausdrucks „theologische Anthropologie" das, was mit ihm gemeint ist, zu erfassen suchen. Können wir dies nicht anders, als daß wir den mitgeteilten Ausdruck auslegen, so weisen wir das in diesem Ausdruck niedergelegte Wissen auf. Nicht der Willkür eigensten Denkens ist dies anheimgegeben, sondern vielmehr das Denken dieses Wissens vollzieht sich in der Beugung unter seinen ihm innewohnenden und wiederum in der Ausdrucksform bezeugten Sinn. Denn er ermöglicht ja die Ableitung des Wissens, da er den Zusammenhang das bedeuten läßt, ohne welches er sinnlos wäre. Läßt sich aber der dem Bedeutungszusammenhang innewohnende Sinn denken, insofern das bestehende Wissen von seiner — des Bedeutungszusammenhanges — Ausdrucksform abgeleitet wird, dann wäre das Problem einer theologischen Anthropologie nach dieser Seite hin verstanden.

Dürfte damit der Zugang zu dem Bedeutungszusammenhang theologischer Anthropologie formal hinreichend gesichert sein, so erstehen nun zwei in sich notwendig zusammenstoßende Gedankenreihen, die nur von ihrer Ausschließlichkeit her zu verstehen sind. Dabei sind beide durch das gleiche, d. h. eindeutige Verstehen charakterisiert. Obwohl dies ihr gemeinsam formales Gerüst ist — die Zusammensetzung mit einer Wortform von „logos" zeugt davon —, sind sie durch ihr Gerichtetsein nach dem Sinn inhaltlich qualifiziert. Das meint das eine Mal „Theos", das andere Mal „Anthropos", die je ein Sprachsympol für je ein dem anderen ganz Anderes sind. Anthropos bedeutet Aufhebung von Theos, und Theos ist das Anderssein des Anthropos. Ist dies eine zunächst im Sprachsymbol gegebene Form des Dialektischen, so ist es als Element darin mitgesetzt, sofern der Bedeutungszusammenhang von jedem, innerhalb beider ausschließlich gedacht wird. Das Denken ist dann

40) Zur Bedeutung der Konstruktion und des Konstruktiven: Tillich, P.: „Das System der Wissenschaften", Göttingen 1923. S. 104 ff. Im besonderen: Heidegger, M.: „Kant und das Problem der Metaphysik", Bonn 1929, S. 223.

vom Verstehen aus antinomisch gerichtet, das — wie wir später sehen — sich als dialektischer Umschlag zum Gewinnen eines Paradox ausweist. Das logische Spannungsverhältnis ist dort nicht mehr im Bedeutungszusammenhang, sondern durch den Sinnzusammenhang gezeugt.

Als Attribut nun drückt das Wort „theologisch" die Bezogenheit auf eine Anthropologie aus. Etwa so, daß das Verständnis von Anthropologie irgendwie von der Theologie her gehalten ist und als solches sich in der Anthropologie selber auswirkt. Außer einer Ortsangabe solcher Anthropologie bezeichnet das ihren Begleitumstand als ihre materielle Fragestellung. Diese ist abgelöst von einem selbständigen Bedeutungsinhalt der Anthropologie, indem sie von dem Attribut, d. h. der Theologie her in die Anthropologie gelegt ist. Doch ist dann noch solche Anthropologie eine Möglichkeit unter anderen, die durch eine sachlich verschiedene Deutung des Wortes „Anthropologie"[41]) anzugeben sind. Darum müssen wir zum weiteren voraussetzend eine Erkenntnis nehmen, die uns das Wort „Anthropologie" sinnvoll sprechen läßt: In der Anthropologie handelt es sich immer um die Zueigenheit des Menschen, die ihren Ausdruck in dem, was wir die Verflochtenheit der Menschen untereinander nennen, findet. Geht es in der Anthropologie um diese Zueigenheit als der Verflochtenheit, so wird die Frage der Anthropologie[42]) natürlicherweise in der Zueigenheit dessen gestellt, der sie behandelt. Die Frage der Anthropologie ist dann so die Frage nach ihr, indem der Fragende, sich selbst als Fragender und Befragter[43]) — beides ist durch seine Zueigenheit bedingt —, weiß.

Hier liegt der Uebergang von der Frage nach der Anthropologie

---

41) Auf sehr verschiedene Weise wird ja von Anthropologie gehandelt. Z. B. befragt man in der Medizin den Menschen physiologisch. Man will die Physis des Menschen nicht nur kennen lernen im Gegensatz zur Physis des Tieres oder der Pflanze, sondern auch als eine Physis in sich und darum zugleich in ihrem großen Zusammenhang mit all den anderen Physis an sich Tragenden. In ihrer Entfaltung ist sie die Darstellung der erforschten Ergebnisse. In ihrem prinzipiellen Teil Methodologie. Wie überhaupt die Naturwissenschaften in ihren Prinzipien methodologische Wissenschaften sind. D. h. ihre Problematik ist methodologischer Art. — Eine wesentlich vulgärere Auffassung ist auch die, den Menschen qua Mensch von der Medizin aus behandelt zu wissen. Darin liegt aber eine Wendung zu bestimmter Ethik, der von der Medizin aus keine Selbständigkeit verliehen ist.

42) Frage der Anthropologie kann ausgesagte Frage sein, weil sie in ihr ausgesagt ist als Frage von ihr her. Aber damit wäre sie anthropologische Frage, die erst das Problem selbst angeht. Hier handelt es sich nicht um eine Frage in ihr, sondern um die Frage an sie. In ihrem Fragen bemüht die Frage sich, die Strukturgegebenheit dieser Anthropologie freizulegen. So ist sie die gefragte Frage, die sich im Wissen als dem dialektischen Wesenselement ausdrückt.

43) Gemeint ist dies schon im Hinblick auf sein Dasein.

zur Frage der Anthropologie, d. h. der anthropologischen Frage. Sie wird abhängig sein von dem, was dem sie Behandelnden seine Zueigenheit gibt; dem, was die Verflochtenheit seiner mit den anderen Menschen ausmacht. Sie ist das Verständnis, welches im Dasein, das in der Frage seine Ermöglichung im Sein hat, als Verständnis des Menschen gewonnen wird. Demgemäß ist immer auch in der Theologie ein Daseinsverständnis die Voraussetzung ihrer Anthropologie. Es wäre also durch die folgende Explikation zu entscheiden, wie dieses Daseinsverständnis gewonnen wird. Das Daseinsverständnis und mit ihm zugleich verbunden das Verständnis des Menschen — es ist ja so, daß Dasein und Mensch nur in Korrelation zu denken sind — wären dann unter einem theologischen Aspekt auf alle Fälle die Ausgangsmöglichkeit einer Anthropologie. So könnte man ihr den Charakter einer theologischen zuschreiben.

Was aber heißt hier theologisch? Dazu ist zu sagen: Das Theologische oder die Theologie hat es schlechterdings mit dem „Logos Theou" — wie und wo auch immer er zunächst gedacht werden mag — zu tun. Dieser Logos Theou hat als Logos eine in sich mitgegebene Bezogenheit. Selbst, wenn diese nur in dem Gehörtwerden seiner selbst bestünde. Wird aber in der Theologie über den Logos Theou[44]) geredet und verhandelt, so ist nie von ihm als dem „Wort von Gott" allein die Rede. Seine bestimmte Abzielung, ohne die wir eben überhaupt nicht Logos Theou sagen könnten, ließe dies nicht zu. Die Faßbarkeit des Logos ist allerdings eine überaus fragwürdige, gerade im Hinblick auf seine Abzielung. Diese ist der Mensch, der je und je von ihm gemeint ist, in seiner Anrede steht. So verstanden führt die Theologie in sich Anthropologie mit, weil sie Rede über den Logos Theou ist, dieser aber als solcher sich an den Menschen wendet. Sie entzündet sich am Logos Theou, der zugleich ein richtungsmäßiges Verstehen in sich trägt. Es ist ein bestimmtes Verständnis, das die Theologie vom Menschen hat und das sie zuweilen zu Aussagen über diesen Menschen verleitet.

Das bisher Gesagte zeigt uns, wenn man an dem Stichwort „Anthropologie" festhält, daß der Einsatz für uns an der Stelle liegt, wo von dem verstehenden Denken aus die den Menschen betreffende Vorfrage deutlich wird. Diese Frage ist eine die Zueigenheit des Menschen betreffende und auf sein Sein hin bezogene Frage. Vorfrage wird sie genannt, weil sie eine vor allem alles angehende Frage ist im Bezug auf anthropologisches Denken. Darum nennen wir sie die anthropologische Frage. Wir versuchen also, durch ihren Aufweis zu verdeutlichen, wie unter der anthropologischen Frage all das steht, mit dem irgendwie das bisher Gesagte etwas zu tun hat.

44) Die Zweideutigkeit, die in der sinnerfüllten Vokabel liegt, bleibt der Theologie gemäß unberührt.

II. Abschnitt: Die anthropologische Frage.

Der Aufweis der anthropologischen Frage ruht in einer wesenhaften Gebundenheit, um die wir wissen, sofern wir um die anthropologische Frage bereits wissen.[45]) Diese Gebundenheit gibt sich in der von der anthropologischen Frage her bestimmten Form des Aufweises wieder, nicht so, daß die Form der anthropologischen Frage gleich der ihres Aufweises wäre, sie beide sich in ein und demselben Maße einer Denkform vollzögen, sondern so, daß der Aufweis der Frage von ihrem Charakter her getragen ist. Der Charakter gibt dem Aufweis die Form. Die anthropologische Frage aufweisen, heißt dann ihren Charakter deutlich machen. In der Explikation ist es eine Gestaltung, die ihren Charakter von der anthropologischen Frage her gewinnt, zugleich damit den Gestaltcharakter der anthropologischen Frage offenbart[46]). Von daher erhält der Aufweis seine Form. Der so geformte — d. h. in der Gebundenheit geformte — Aufweis der anthropologischen Frage ist in seiner gegebenen Form die Darstellung, darum, weil sie hergibt, was sie selbst so erhält, wie sie es wiedergibt. So liegt in der Darstellung der anthropologischen Frage die an sie selbst gebundene Kundgabe.

Doch dabei wird die anthropologische Frage nicht nur in diesem Maße dargestellt, sondern — und das ist das Wesentliche an der Form der Darstellung — ihr wird eine Möglichkeitsdeutung verliehen. Sie wird in ihrer Möglichkeit aufgezeigt und als die das anthropologische Denken betreffende Frage gedeutet, ohne sie darin in formdeutender Maßgeblichkeit zu verändern. Dadurch gewinnt die Darstellung ein besonderes Gepräge. Bei ihrer unmittelbaren Besinnung, der Möglichkeitsdeutung, wird sie erinnernde Darstellung. Ihre Form ist die Form der Erinnerung.

Wir sagten, die Form des Aufweises als die Form der Darstellung sei von dem Charakter der anthropologischen Frage her gegeben. Demnach muß uns deutlich sein, wie die Erinnerung als Form- und als Charaktergegebenheit zur anthropologischen Frage einerseits sich verhält und in der Darstellung andererseits mitwirkt. Um es gleich zu sagen: Die anthropologische Frage und ihre Darstellung treten in ein besonderes Verhältnis zu einander. Von der Erinnerung her wird dies in adäquater Weise herbeigeführt. Denkform und Denkinhalt treten in den ihnen gebührenden Zusammen-

---

45) Es ist dasselbe Wissen, über das wir bereits oben sprachen, indem wir durch seine methodische Vorwegnahme uns zu dem bekannten, was unsere Ausführungen ermöglicht.

46) Der Gestaltcharakter ist nur aufzuweisen möglich, indem die anthropologische Frage aufgewiesen wird.

hang, der mit der Erinnerung ursprünglichst gesetzt ist[47]). Das ist die von der Erinnerung ausgehende Wirkung, aber auch zugleich ihre Begrenztheit. Denn als Formgegebenheit ist die Erinnerung das (mit nicht unbedingt willentlichem Ziele) wiederholte Denken ein und desselben Gedankens als solchem. Die Darstellung gewinnt darin also ihre Kraft, die anthropologische Frage, die als eine sich vollziehende immer wiederkehrt, in der Formgegebenheit der Erinnerung zum Verstandenwerden zu bringen. Die Darstellung wird darum jedesmal dieselbe sein müssen, da ihre Formgegebenheit der anthropologischen Frage eignet, und diese sich nur in eben dieser Form wiederholt. Die Formgegebenheit ist, wie wir nun sagen können, bindendes Prinzip, obwohl sie in sich nicht bedingt ist. Sie steht im direkten Zusammenhang mit der Charaktergegebenheit. So steht sie in der Forderung dieser als Repräsentation der unlöslichen Mitbestimmtheit, wie sie sich in dem Verhältnis zueinander erfüllt. Das, was nun noch über die Charaktergegebenheit zu sagen ist, ruht in der zur Bedingung gewordenen Einheit mit der Formgegebenheit. Das besagt der Gedanke in dem Worte „Erinnerung". Als erinnernde Vergegenwärtigung ist sie das Hineinreichen des Denkens in den seinsmäßigen Zusammenhang seiner selbst. Das Denken vollzieht sich nicht außerhalb des einstmals Gedachten, sondern bewegt sich an dem Gedachten, das von der Seinsmäßigkeit des Denkenden abhängig ist, entlang. Das Denken hat seine Ursprünglichkeit in der Seinsmäßigkeit des Vollziehers des Gedankens. Die Erinnerung als die Charaktergegebenheit ist daher die Verbindung des gedachten Gedankens mit dem Vollzieher des Denkens. So ist eine in sich getrennte, d. h. beziehungslose Gegenüberhaltung in der Erinnerung als Form- und Charaktergegebenheit ausgeschlossen. Vielmehr tritt eine erinnernde Vergegenwärtigung ein, die frei von Empfindungsinhalt gefestigt in der Tatsache des Verstehens ist. Erinnernde Vergegenwärtigung aber ist in ihrem Verstehen in gegenseitiger Abhängigkeit gebunden an das sinnliche Zeichen des Wortes, welches im Unverkennbaren verstanden werden will von dem, der es spricht, und von dem, den es meint: Beides in einem, den Menschen. —

---

47) So ist der durch Zufall herbeigeführten Notwendigkeit gewehrt, die Darstellung in der Distanz zur anthropologischen Frage eine historische Erörterung werden zu lassen, wie sie im Psychologismus sich zu Hause weiß. Diese berichtet nämlich über die anthropologische Frage, die in der Historie des Lebens — gemeint ist eine Bewußtseinslage — als Ausdruck eines Komplexes, wie manche sagen, aufbricht. Darin liegt die Abwendung von der Frage in der Hinwendung zur Erfahrung, die ein weit anderes als Erinnerung ist. Erfahren wird die Frage an sich nie, sondern erfahren wird die Konkretion dieser Frage, d. h. die Bedrängtheit des eigenen Seins. Von da aus wird erst die Erinnerung mächtig.

Für dieses Unternehmen ist damit eine erkenntniskritische Erörterung aufgehoben. Sie würde sich mit der Berechtigtheit des in der Erinnerung aufgewiesenen Zusammenhanges mit dem Erinnernden befassen. Nach dem zuletzt Gesagten verhält sich der Mensch so verstehend zur Erinnerung wie er sich zu einem, allerdings doch nur bedingten[48]), Selbstverständnis aufschwingen kann. Und weiter: Die Einsichtigkeit der anthropologischen Frage ist Hingewendetsein des Menschen auf sie. In der Tatsache des Verstehens gründet dann die Erinnerung, wenn in ihr die Haltung des Menschen zur anthropologischen Frage sich erweist. Die Legitimation dessen, was in der Erinnerung sich vollzieht, steht im Zugleich mit der Haltung des Menschen, das nicht in einer zeitlichen Grenze, sondern von der Grundeigentümlichkeit der Erinnerung her geboten ist. Die Grundeigentümlichkeit im ureigensten Verstehenszusammenhang gibt im Hinblick auf das begriffstragende Wort — „die Erinnerung" — noch dieses: Die Ueberwindung einer scheinbar gegebenen Isoliertheit. Der von der Erinnerung benommene Mensch ist seinem Beisichselbstsein enthoben. Oder genauer: Das seiner selbst bewußt gewordene Ich ist in der anthropologischen Frage aufgehoben, insofern sie im Miteinander, das durch die Erinnerung gegeben ist, aufgeworfen wird. Wie im einzelnen sich das auszuzeichnen hat, wird an anderer Stelle zu verdeutlichen sein. Nur das eine kann noch gesagt werden: Im ganzen gesehen, ist die Erinnerung keine Vorstellung, die einen Zusammenhang in subjektiver Weise erwirkt, sondern sie bedeutet für das menschliche Denken seine Entgrenzung, deren es um der anthropologischen Frage willen bedarf.

Da die Form der anthropologischen Frage und sie selbst von dem Ort abhängig sind, an dem sie gestellt wird, — das „Wo" und „Wie" in gemeinter Formung betroffen wird, treten wir zunächst an diesen Ort heran.

1. Der Ort zur Vollziehung der anthropologischen Frage.

Die Realdialektik.

Durch die Tatsache eines im seinsmäßigen Zusammenhang sich ereignenden Denkens wird der Ort, an dem das „Wo" und das „Wie" der anthropologischen Frage in der gemeinten Formung betroffen wird, erfahren. Nicht in dem Sinn einer schlechthinnigen

48) Wir nehmen hier schon vorweg: Bei einem Selbstverständnis kann es sich immer nur um ein bedingtes handeln. Denn das Verständnis seiner selbst gewinnt der Mensch vom Verständnis des anderen, der ebenso wie er am anderen wieder und damit in der Verflochtenheit der Menschen untereinander sein Verständnis erhält. Also könnte man doch von einem Selbstverständnis reden, soweit es seine Ermöglichung in der Verflochtenheit erlangt.

Erfahrungstatsache, die in der Einzelheit ihres Falles bezeichnet würde, sondern als der Ort der Erkenntnisbegegnung ihres Trägers mit seinem Vollzug im Sein. Zu diesem gibt es irgendeine Haltung des Erkenntnisträgers, der er ebenso irgendwie Ausdruck verleiht. Darum wird hier nur in der Angemessenheit ihrer Weise die anthropologische Frage herausgehoben, indem zunächst ihr „Wo" gezeigt wird. Das „Wo" der anthropologischen Frage ist ihre Gehaltenheit, die auch da ihren Einfluß ausübt, wo das „Wo" in irgendwelcher Weise behandelt wird. Das „Wo" der anthropologischen Frage und das „Wie" der anthropologischen Frage sind trotz ihres Vereintseins nur nacheinander darzustellen. Das „Wo" aber bietet den Durchgang zu dem „Wie" der anthropologischen Frage, das in seinem Vereintsein mit dem „Wo" zur Erhellung der Struktur anthropologischen Denkens beitrgt. Wir beginnen mit dem „Wo", dem Ort zur Ermöglichung der anthropologischen Frage.

Die Bemühung um die anthropologische Frage ist durch die Erinnerung an das erstmalige Aufgebrochensein der anthropologischen Frage gegeben. Diese Erinnerung wiederholt sich stets auf der Strecke begrenzten Denkens und ist als Erinnerung der anthropologischen Frage doch ein Uebergriff über seinen Sinn hinaus. Um die anthropologische Frage als ein Vorhandenes, das selbst fragt und nach sich selbst fragt, handelt es sich, insofern sie in Frageform so erinnert wird.

Als signitives Gemeintsein, also gedanklich zeichenhaft versuchen wir in der Vorhandenheit sie, die vorhandene Frage zu erinnern. Die Vorhandenheit als das „Wo", der Vollziehungsort — in seiner die Frage ermöglichenden Weise — ist ein Ineinander von Bestimmtheiten, die auf einander bezogen sind und in einem gegenseitigen Sichermöglichen stehen; — in welchem also wir, die in unserer Gegenseitigkeit sich Erinnernden, und sie, die vorhandene Frage, irgendwie und doch in einer bestimmten Beziehung sind. Diese Beziehung wird durch die anthropologische Frage Ausdruck der Verflochtenheit der Menschen untereinander, ist aber gegeben in der Konkretion der Frage[49]), die zugleich Bedingung für die Beziehung ist. Die Frage, die in diesem Abhängigkeitsverhältnis sich als die Infragestellung ihrer selbst erweist, ist die letzte Frage, die je und je gestellt wird. Sie ist so die radikale Frage, die nach dem Sein in

49) Eine Frage wird im bestimmten Maße gestellt, d. h. sie hat eine Voraussetzung (der Gedanke der Fragwürdigkeit) und eine Bedingung (der Umkreis, in dem sie gestellt wird). Nur durch diese beiden ist von einer Frage zu sprechen, ist es sinnvoll zu fragen. Eine Frage ist so immer auf ihre Dreiheit hin zu untersuchen. Diese drückt sich aus in dem Träger als dem fragenden Subjekt; in dem Ort als dem Befragten; in der Antwort als dem Erfragten. Worauf in dieser Dreiheit der besondere Akzent liegt, hängt von der Frage selbst ab.

seinem Vollzug dem infinitiven „sein“[50]) gestellt wird oder spezifizierter: Sie ist die Frage des Seins, die innerhalb des Daseins gestellt wird. Das Dasein ist[51]) aber Seiendes im Sein. In diesem Seienden als dem Dasein wird nach dem Sein gefragt, welches den Sinn des Seins meint. Die Frage des Daseins, so können wir jetzt formulieren, ist nicht eher Frage, als bis sie die Frage des Seins ist. Sie ist so als das Grundprinzip von Sein und Dasein verstanden, das wir als Realdialektik deuten. Sein und Dasein stehen unter der anthropologischen Frage als gemeinsamem Ortsverhältnis in der gedanklich zeichenhaften Bestimmung des Realen. Dialektisch wird Sein und Dasein, sofern ihr Grundprinzip den zeitlos in sich verwirkenden Zusammenhang der anthropologischen Frage mit ihnen ausmacht. Dabei fehlt die Möglichkeit nach ihrem Ursprung zu fragen, von ihnen etwas zu wissen und in ihnen etwas anderes als die Realdialektik zu erkennen. Diese ist einer Begründung bar; das ist ihre Ureigenheit. Als begründend erweist sie sich; das ist ihre Bestimmtheit. Von daher sind Sein und Dasein einer Vergegenständlichung — es sei denn im Mythos — entzogen. Sie sind in sich absolut. Die Absolutheit ist nur zu erweisen, sofern sie sich als Realdialektik bezeugt.

Die Realdialektik erhält von hier aus ihre innere Bestimmung: Sie bezeichnet das Seinsgesetz, das ursprüngliche Sichstellen des Seins auf sich selbst. Die eindeutige Wesensnotwendigkeit[52]) wird damit ausgedrückt, da sie sich im Gehalt des Daseins verwirklicht. Sein und Dasein sind in voneinander unabhängiger Möglichkeit aufgehoben, in einander bedingter bezeugt. Die Realdialektik ist also das Grundprinzip (des Ineinander) von Sein und Dasein. Ihre Bestimmung aber läßt uns noch folgendes ausführen:

Sein und Dasein stehen unter dem Seinsgesetz in einem in ihnen selbst gegebenen Urverhältnis zu einander. Es macht den inhaltlichen Vollzug der Realdialektik aus. Seine Kontinuität ist gesichert, wenn Sein und Dasein sich in ihrem Urverhältnis vollziehen. Es ist das εἶναι, oder wie wir es als das infinitive „sein“ ausgeben. Infinitives „sein“ ist der ständige Vollzug von Sein und Dasein oder schon genauer, vom Dasein im Sein. Wir sprechen von ihm als der Grundhaltung der Wirklichung, indem wir von der Wirklichung ausgehen. Sie als der ständige Vollzug des infinitiven „seins“, des Urverhältnisses von Sein und Dasein, ist zustandslos. Aus ihrem

50) Cf. zu dem Ausdruck Schumann, a. a. O. S. 614 f., wobei wir den Ausdruck auswertend weiterführen.

51) Es wird hier eine vorläufige Definition gegeben, die weiter unten vervollständigt wird.

52) Die Eindeutigkeit des Wesens eines Sachverhaltes ist analytisch konstruierbar, indem das Prinzip des Wesens konstruktiv aus dem Zusammenhang mit seinem Sinn gelöst wird.

Vollzug heraus ist sie zu erfassen. Der Vollzug der Wirklichung liegt innerhalb des Seins im Dasein. Denn das infinitive „sein" ist die sich vollziehende Wirklichung im Dasein, dieses mit dem Sein gleichsam verbindend. Die Wirklichung ist somit das eindeutige Verhältnis von Sein und Dasein innerhalb der bezeichneten Realdialektik. Urverhältnis aber wird es genannt, weil in seiner Eindeutigkeit das Verhältnis von Sein und Dasein im Vollzuge wird. Von der Wirklichung her ergibt sich die Klärung von Sein und Dasein als die ontologische. Sie ist die Klärung von einem Urverhältnis, obwohl sie das Ontische in zwei ungleichen Nennformen vor sich hat. Denn einmal ist es das Sein, das als Einheit von ... in seinem Umspannen ungespalten ist, und zum anderen ist es das gespaltene Sein, das sich als Dasein konkretisiert. Es wird als einzig verfügbares beachtet, und in seiner Befragung gewinnt es seine Bedeutung.[53]) Dadurch wird es als Seiendes im Sein die dem Menschen erschlossene Zugangsmöglichkeit zum Sein. Die Frage des Seins oder die Frage des Daseins ist also eine Frage, Frage nach der Wirklichung innerhalb der Wirklichung. Die Frage des Seins kann nur so gemeint sein, daß sie Frage des Daseins ist. Sie ist daher auch nur als ontologische möglich im Bemühen um den Sinn des Seins in der Zugänglichkeit der Frage des Daseins. Wenn das Dasein innerhalb des Seins Frageort ist, so ist es Spaltung des Seins, die mit der Setzung des Menschen als der Frage seiner selbst deutlich wird. Damit findet zugleich die Frage von und nach dem Menschen innerhalb des Seins nur im Dasein ihre Ermöglichung. Darin erhält das Dasein seine Bedeutung, den Sinn des Seins aufzudekken, zur anthropologischen Frage hinzuführen. Im Dasein wird gefragt, und in ihm ist so die Wirklichung, Sein und Dasein, wirklich. Wir stehen damit in der Angewiesenheit auf das Sein, in der Absicht, die Frage des Seins als Sinnfrage zu erhellen. Das bedeutet die Erkenntnis, daß die Frage des Daseins die Ermöglichung der Frage des Seins ist. Zugleich bedeutet es aber auch die Umkehrung, daß die Frage des Daseins sofern sie Frage des Seins ist, erst sinnvoll ist. Die Frage, so nicht mehr Deutung eines Sinnlosen, ist Sinngehalt des Seinserlebnisses. Das mögliche Seinserlebnis bricht dann nur in dieser Frage durch. (Cf. im folgenden: Die anthropische Situation.)

Ist darin das Dasein eine bestimmte Weise des Gegebenen, sofern sich in ihm die Frage nach dem Sein bis hin zur anthropologischen konkretisiert, so ist es die Erfüllung einer konkreten Norm, die sich je in der Frage bietet. Darum auch das Reden von der Sphäre

53) Darum ist das Dasein in der „Form" des Gegenständlichen — also eines Greifbaren — unzugänglich. Denn in seinem Bedeuten weist es über sich hinaus.

des infinitiven „seins", die das Dasein als eine Möglichkeit des Seins und damit als ein Seiendes ermöglicht. Das Dasein ist daraufhin angelegt, Seinsgegebenheit zu sein, in welcher der Sinn des Seins gefordert wird. Im Seienden, dem Dasein als dem Gegebenen, wird so das Sein als Ungegebenes in der Forderung nach seinem Sinn mitgeteilt.[54]) Stand vorher das Sein zum Dasein unter dem Seinsgesetz, so jetzt das Dasein zum Sein im Sinngesetz. Denn — und damit ergibt sich eine andere Konsequenz aus der Realdialektik — das Seiende gibt es nie in der Fraglosigkeit seiner selbst, sondern es vollzieht sich in der Forderung nach der Sinnfrage. In dem Rahmen dieser Forderung, die als der Inhalt einer konkreten Norm ersteht, liegt der kritische Punkt des Daseins. Das Dasein verliert seinen Augenblick (der Sinnhaftigkeit), wenn es in der Losgelöstheit von der Sinnfrage sich ereignen sollte. An sich — was auch die Möglichkeit des in der Wirklichung sich vollziehenden Daseins einschließt — ist das Dasein grundsätzlich nicht zu erfassen. Demnach wertet der kritische Punkt des Daseins nicht nur als Ausgang seiner Ermöglichung, wie es uns in der Fragestellung nach dem Sein innerhalb eines Seienden, dem Dasein, klar wurde; sondern er ist deutend für die Ungegebenheit des Seins in der Gegebenheit des Daseins, wobei allerdings die Gegebenheit als Umkreis dieser Deutung — nämlich in sich selbst — ihre Bedeutung bereits hat.

Dies möchte wohl von dem aus verstanden werden, was wir oben das gespaltene Sein in Beziehung auf das ungespaltene genannt haben. Das gespaltene Sein als die Durchbrechung des Seinsvollzuges ist Erschließung des Sinnes des Seins und damit nicht mehr Sein als ungespaltenes in seinem Umspannen. Es kommt zu dieser Spaltung nicht auf Grund einer Gesondertheit dieses Seienden — denn das ist es ja eben nicht, was in der Realdialektik möglich ist — sondern die Frage nach der Bedeutung infinitiven „seins" führt dahin. Das ist aber die Anwendung auf den Gedanken der Wirklichung. Nicht mehr nach dem einzelnen Seienden wird gefragt, sondern infinitives „sein" erhält durch Seiendes seine Bedeutung. Darin weist das Seiende über sich hinaus, indem es sich als das zu erfragende aufhebt und sich als das im Sein für das infinitive „sein" bedeutungsvolle erweist. Das Dasein als ein Seiendes im Sein der umspannenden Einheit von allem Seienden erhält darin seine Würde, daß von ihm aus das Wesen der Wirklichung angeschaut wird. So wird im Gegebenen das Ungegebene mitgeteilt.

Diese Mitteilung in dem Ineinander von Beziehungen, in die wir ebenso und gerade wenn wir von ihnen sprechen, bewußt eingegliedert sind, ist das Ereignis des Seins. Recht und sinnvoll ist

54) Cf. meinen Aufsatz: „Existenz und Gottesgedanke" in „Theologische Blätter" 1933, Sp. 141 ff. bes. hierzu Sp. 143.

es verstanden, wenn es von der anthropologischen Frage her in dem Durchbruch seines Vollzuges, der sich im Dasein auf Grund der Mitteilung des Ungegebenen im Gegebenen möglich macht, gewertet wird. So dürfen wir dann sagen, daß das Ereignis des Seins die Wirklichung ist, die abläuft in der Grundhaltung der Daseinsfülle. Sie läuft ab als eine gemeinsam sich verändernde Aufeinanderfolge jener Beziehungen, deren Wirklichung gleichsam als ihre Abbildung erfunden wird. Sie ist die Vollziehung innerhalb des Seins. Damit ist zugleich diese Grundhaltung die je unsrige, in der wir selbst darin stehen und an deren Abbildung als der „existentia vivendi" wir teilhaben. Der Vollzug der Wirklichung, der zu seiner Eigenheit gelangt, sofern er den Ablauf irgendeines Quantum innerhalb einer irgendwie bestimmten Qualitas darstellt, steht im jedesmaligen unergreifbaren und darum nur entscheidungsschwangeren Jetzt. Er steht in der Krise darum, weil er für sich die Anerkenntnis seines Jetztseins fordert, oder sinnentleert abläuft. Diese Sinnentleerung muß natürlich der Bedeutung dieses Jetzt entsprechend als subiektive Obiektivität verstanden werden. Denn sonst gäbe es ein Jetzt, das im Vollzug der Wirklichung sinnlos wäre und zu einer Unterbrechung ihrer herbeiführen müßte. Dies wäre das Verlorensein des Seins an sich selbst.

Das Jetzt kann im Sein seiner selbst nicht festgehalten werden, sondern nur im Gewesensein seiner selbst, dem zum Einstgewordenen in der Erinnerung. Und umgekehrt wird das Jetzt als ein Gewordenes anerkannt, das sich erhoben hat aus dem Noch-Nicht. Es ist das schier nicht in der Erfüllung Seiende, in welcher bereits das Jetzt und das zum Einst gewordene ist. Die Erfüllung ist dann das Maß, die Grundhaltung, von der aus gesprochen werden kann; weil von ihr her erst der Sprechende teil hat an dem, wovon er spricht und was er meint.

Aber doch nun so: Ist in der Erfüllung das zum Einst gewordene Jetzt geworden aus dem Jetzt, das sich aus dem Noch-Nicht erhoben hat, so ist das Noch-Nicht dasselbe wie das Jetzt, sofern es seine Quantität betrifft. Es ist dasselbe Seiende, welches bereits ist. Der qualitative Unterschied drückt sich daher nur in dem Verhältnis vom Noch-Nicht zum Jetzt und vom Noch-Nicht zum Einst, und in der Gesamtschau vom Jetzt zum Noch-Nicht und zum Einst aus.

Das ist ein Innewerden dessen, was wir in dem Grundwort „Zeit" sprechen. Schon indem das Grundwort gesprochen wird, entschwindet das, was es auszusagen meint, und das Grundwort geschieht dennoch in dem, was es sagt: Einen Verlauf einzelner überschaubarer Abschnitte: Gegenwart, Vergangenheit, und zukommende Gegenwart. Oder auf Grund des bisher Gesagten besser ausgedrückt: Das Jetzt der Gegenwart, Vergangenheit der Gegenwart und Gegen-

wart der Zukunft. Findet hier das Hingegebensein an die Zeit, die innerhalb des Seins der allem Seienden Einheit abläuft und zum Ereignis wird, seinen Ausdruck, so könnte damit ein Verhältnis zu dem anderen Seienden charakterisiert werden. Denn das Hingegebensein stößt auch hier auf die Realdialektik, die darin zur spannungsreichen Einheit gemacht ist. Sie, die ja ein und dasselbe Seiende ist auf Grund des Jetzt, ob es ist in der Gegenwart, oder der zukommenden Gegenwart; in der Krise oder der entschiedenen Vergangenheit.

Die bisherigen Ausführungen sollten den Ort treffen, an dem die anthropologische Frage sich ereignet. Doch sie selbst stehen in dem und geschehen von dem her, von welchem sie selbst zeugen. Kommt es in der Realdialektik zur anthropologischen Frage, so ist damit noch nicht gesagt, wieso es zu ihr kommt. Dies läßt sich auch im vorweg nicht bestimmen, da ja auch die anthropologische Frage ein Gefordertsein des Menschen darstellen könnte und nicht einen von ihm selbst zu entscheidenden Willensausdruck.

Wir sichern uns hiermit gegen den etwaigen voreiligen Einwurf, als hätten wir hier von einem Frageort gesprochen, der nur auf das sogenannte Dasein „paßte" und den für eine theologische Fragestellung zu erschließen es nicht notwendig, ja falsch wäre. Vielmehr müssen wir darauf hinweisen, daß, wenn zumindest die theologische Fragestellung an diesem Ort keinen Raum hätte, sie doch über ihn verhandeln müßte. Aber wir glauben, daß jegliche Fragestellung in ein und demselben Raume geschieht, da ja das, von dem die Theologie redet, wie es bereits deutlich wurde, da sich ereignet, wo auch die anthropologische Frage in all ihrer Notwendigkeit und Bedingung durchbricht: In der Realdialektik von Sein und Dasein. Wie es aber zu diesem Durchbruch kommt, stellen wir nun im folgenden dar. Dem Aufweis des „Wo" der anthropologischen Frage entspricht so das „Wie". Es kann nicht gefunden werden in einer Definition dieser Frage, sondern es ersteht als die anthropische Situation. Darin ist mitgesetzt, daß diese Situation als das „Wie" der anthropologischen Frage an ihr „Wo" geknüpft ist und in dieser Bindung gründet. Die Aussage über die anthropische Situation ist dann Weiterführung des über die Realdialektik Gesagten und zugleich dessen Auslegung.

2. Die anthropische Situation im Dasein.

Jede Rede von der Frage in der Realdialektik ist erinnernde und jede Rede über die Frage ist kritische Rede. Beides verfällt eigener Verwirklichung, da — wie wir zu Beginn sagten — Anthropologie von dem handelt, dessen Ausdruck sie selbst ist, und in der Zueigenheit dessen geschieht, der sie behandelt. Dann kann

aber nur die Frage auf die Realdialektik von Sein und Dasein hin so gemeint sein, daß innerhalb des Rahmens des Seinsgesetzes sie von einem Fragenden aus gestellt ist. Er gewinnt durch sie zu Sein und Dasein ein Verhältnis, welches im — oder besser — als infinitives „sein" sich vollzieht. Die Frage hat dann ihre Gestalt in dem Fragenden. Der Fragende ist Gestaltträger der Frage, ohne den sie nicht vorhanden wäre. Daher gibt es nur den Zugang zur Frage in ihrem Gestaltträger, dem Fragenden. Wer fragt überhaupt? Was ist es um den Fragenden? Was ist wesenhaft, das in der Frage sich kund gibt? Ist es ein Sein, ohne das es seiend entweder nicht d a oder nicht s o i s t ?[55]) Ist es eine Weise des Seins, die selbst Voraussetzung, uns den „Zugriff" (Jaspers) zu ihr gibt, so nennen wir sie das menschliche Sein. Und weil es in einem „mehr" sich vollzieht, als wir von ihm wissen, ist dies — als der Vollzugsraum — das Dasein. In dieser seiner Bedingung — nämlich von der Realdialektik her — weiß sich menschliches Sein, wenn es die Frage als eigenste nach dem Sein — oder anders, wenn es durch die Frage zu erhellen sucht, woher es den Sinn des Seins und damit als eigensten ableitet. Darum ist die Frage die anthropologische, die menschliches Sein in ihr — als Frage — v e r w i r k l i c h t. Die anthropologische Frage und menschliches Sein liegen so ineinander.[56]) Das eine kann ohne das andere nicht sein und doch ist das andere Aufnahme des einen. Darum gibt sich uns in der Verwirklichung menschlichen Seins die anthropologische Frage selbst. Wird menschliches Sein verwirklicht im Dasein, ist also die anthropologische Frage nur im Dasein möglich, so ist das Dasein Frageort, d. h. das Befragte der anthropologischen Frage. Der Gestaltträger der anthropologischen Frage, das menschliche Sein, und der Frageort der anthropologischen Frage, das Dasein bilden ihre Einheit in eben dieser Frage. Sie selbst aber bedeutet dadurch Entzweiung, da sie innerhalb des Frageortes die das Dasein befragende Frage ist. So wird sie als Frage menschlichen Seins an das Dasein gestellt, das als Seiendes über sich hinausweist auf das Sein. Die Frage richtet sich auf das Sein, indem sie das Dasein befragt. Sie meint also den Sinn des Seins.[57]) Dabei i s t d a s D a s e i n S i n n t r ä g e r d e s S e i n s. Der Gestaltträger der anthropologischen Frage, das menschliche Sein, wird im Sinnträger des Seins, dem Dasein, erhoben zu seiner Verwirklichung. Verwirklichung ist also nur dann, wenn in der Ein-

55) Grundlage zu dieser Gedankenführung ist: H e i d e g g e r, M.: „Was ist Metaphysik?", Bonn 1931. S. 9. S. 27. „Vom Wesen des Grundes", in Husserl Festschrift, Halle 1929. Bes. S. 80 ff.

56) Dies ist im Unterschied von dem Verhältnis von Sein und Dasein zu beachten: Sein und Dasein gewinnen Beziehung d u r c h die Frage; Dasein und menschliches Sein i n oder besser a l s die Frage.

57) Cf. das bereits über das „Sinngesetz" Ausgeführte: S. 22.

heit die Entzweiung sich vollzieht. Sie ist Verwirklichung als die Beziehung zwischen Gestaltträger und Sinnträger, zwischen menschlichem Sein und Dasein. Die also mögliche Einheit menschlichen Seins und des Daseins ist die für die anthropologische Frage gegebene Situation, die mit der Entzweiung, d. h. der anthropologischen Frage menschlichen Seins an das Dasein Verwirklichung menschlichen Seins wird.

Hiermit soll gesagt werden, was die anthropologische Frage veranlaßt: Es ist das menschlichem Sein zur Situation gewordene Dasein. Indem menschliches Sein sich im Dasein vollzieht, ist es je in Situation. Diese ist die jeweilige Gestalt des Daseins, in der Dasein menschlichem Sein gegenwärtig ist, so, daß menschliches Sein und Dasein in Einheit sind. Menschliches Sein kann darum nie es selbst sein, sondern nur in dieser Einheit; was weiter bedeutet: Menschliches Sein ist in Situation vom Dasein ergriffen. Das gilt auch in der Wendung: Dasein als Situation ergreift menschliches Sein. Situation ist dann Ort eines Geschehens, dessen das menschliche Sein, weil selbst von ihm betroffen, bewußt wird. Dieses Geschehen als die ekstatische Möglichkeit[58]) einzelner sich vollziehender Geschehensakte beansprucht menschliches Sein unbedingt. In der Situation des Daseins wird menschliches Sein unbedingt beansprucht. Es ist gegenwärtig im Dasein, wenn es dieser Beanspruchung bewußt, sich vollzieht. So ist Anfang und Ende menschlichen Seins gegeben im Situationsbewußtsein, der Richtung menschlichen Seins in der Gegenwart des Daseins auf dessen Geschehen. Es ist das Bewußtsein in Situation, die nur so aus Zukommendem nach Vergehendem hin des Daseins gegenwärtige Situation ist.

Der unbedingte Anspruch aber ergeht an menschliches Sein im Dasein auf sein Verstehen des Geschehens. Obwohl menschliches Sein im Geschehen selbst, d. h. in der Situation innerhalb des Daseins sich vollzieht, kann dieses Verstehen doch nur im Sicherheben über das Geschehen beruhen. Jedoch weil im Geschehen menschliches Sein als Situationsbewußtsein sich ereignet, erhebt sich menschliches Sein dadurch zugleich auch über sich selbst. Das heißt: Der unbedingte Anspruch an menschliches Sein auf das Verstehen ergeht an dessen eigenste Voraussetzung. Das ist die Bedeutung der Entzweiung von menschlichem Sein und Dasein, daß in diesem — dem Dasein — jenes — das menschliche Sein — über eigenstes Sein hinaus ist; oder anders ausgedrückt: Menschliches Sein richtet im Dasein an das Dasein die anthropologische Frage, in der es sich über sich selber erhebt, weil es sich selbst zur Frage

---

58) Jeder Geschehensakt ist erfaßbar durch den ihm selbst innewohnenden „Ausdruck", der Teilhaber am gesamten Geschehen. Er wird als solcher vom menschlichen Sein verstanden.

geworden ist. Denn nur das sich selbst zur Frage Gewordene oder genauer: das sich selbst zur Frage Beanspruchte befragt das Dasein, richtet an es die anthropologische Frage[59]) Menschliches Sein und Dasein sind so in der anthropologischen Frage entzweit, obwohl sie diese beide zugleich angeht. Denn das Dasein wird auf den Sinn menschlichen Seins innerhalb allen Geschehens befragt. Es selbst gibt in Situation menschlichem Sein die Frage nach eigenstem Sinn auf und ist damit zu menschlichem Sein bezogen.

Die Wendung von der Abstraktion zur Konkretion wird hier notwendig, um über die Situation als anthropischer einiges auszusagen. Ist der unbedingte Anspruch der Situation auf das Denken der anthropologischen Frage als das Verstehen menschlichen Seins gerichtet, so ist sie die je eigene Frage des Menschen, d. h. die sein menschliches Sein angehende und von hier aus in Frage stellende. Sie ist dann die Prägung für das „sein" des Menschen in der anthropischen Situation[60]) als der Aufweisung des „seins" in der Grenze. Doch ist diese nicht als eine naiv-realistische Interpretation einer durch das Nichtmehrweiterkönnen ausgezeichneten Situation aufzufassen, sondern als eine Aussage über das „sein" in der fordernden Begegnung, sofern sie Anspruch auf den Menschen macht, sich für sie in irgendeiner, auch möglicherweise unbenennbaren Art, zu erschließen. Dabei sind die am weitesten auseinander liegenden Arten die des Aufnehmens und die des Verwerfens. Das Aufnehmen als das Verstehen des Eigengehaltes der Begegnung; das Verwerfen als „die kraftvollste Bestrebung der Selbstbestimmung"[61]). Beide geschehen in der Begegnung, die dem Menschen gegenwartet und auf die er beziehungsweise bestimmt ist. Diesem durch beides, dem Aufnehmen und dem Verwerfen charakterisierten positiven Menschentypus, der für die Begegnung — auch im Verwerfen — in Bereitschaft ist und sie als eine Ausrichtung seines Lebensvollzuges anerkennt, steht ein negativer gegenüber. Er nimmt in der Bedürfnislosigkeit seines Verstehens — es ist hier nicht der Ort und die Möglichkeit, sie zu begründen — die Begegnung als nicht zu erfassende Welthaftigkeit hin. Es ist daher ein Unmögliches, von diesem negativen Typus zu reden. Der positive kommt nur in Betracht, sofern von ihm aus klar werden dürfte, was die Begegnung ist und worin sie wertet.

---

59) In diesem Gedanken nimmt das Problem der Freiheit seinen Anfang. Freiheit zunächst als Möglichkeit der Frage nach ihr, wird Entschluß, sie zu wählen.

60) Was in Medizin und Philosophie unter „menschlicher Situation" verstanden wird, umgreift mehr, als mit diesem Ausdruck gemeint ist.

61) Herder, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". 4. Buch, IV, S. 80 in Herders Werke Ausgabe von Th. Matthias, Leipzig-Wien.

Der positive Typus bedeutet im Aufnehmen und Verwerfen, daß in der Begegnung eine, ihn unbedingt betreffende Möglichkeit sich ihm erschließt. Sie ist die ernsthafte Erfüllung seines Daseins, welche in der nun gewordenen oder werdenden Frage an es und doch innerhalb seiner — seines Seinsgesetzes — als Sinnfrage sich auswirkt. Sie ist dann ein Augenblick[62]), der die anthropische Situation herstellt, insofern „Lebensinteressen", die sich in bestimmten Seinsweisen zu äußern trachten, gegenwarten und sich begegnen. Die sich daran entzündende Sinnfrage ist wiederum nun in anderer Weise Prägung der in der Begegnung stets neu werdenden Entscheidungsfolge. Sie ist die den Menschen so in seine Grenze versetzende. Sie mag ihm das Wesenselement des Daseins sein, dem er untersteht, obwohl es sein eigenes ist. Man könnte dies verschiedenartig deuten; je unter welchen Perspektiven es geschieht und unter welchen Voraussetzungen es begründet wird. Bezeichnen wir es als die den Menschen unbedingt betreffende Möglichkeit, die in der Begegnung sich erschließt, so ist damit bereits gesagt, daß sie auf den Menschen bezogen ist, und sie nur vom Menschen her so gesehen wird, wie sie gesehen wird. Der Ausgangspunkt einer Erörterung von der anthropischen Situation kann darum nur bei der Bezogenheit dieser, dem Menschen als der in der Begegnung zugänglichen Konkretion der anthropischen Situation dienen.

Diese Konkretion trifft im Außen das Innerste und hat vom Innersten her das Außen, welches in dieser Gemeinsamkeit die den Menschen unbedingt betreffende Möglichkeit ausmacht. Sein menschliches Sein ist ihm in seinem so auf sich selbst bezogenen „sein" ein anwesendes, das ihm gerade darin sein Innerstes trifft und zur Frage wird. Das bedeutet aber nicht Aufhebung oder Widerlegung des menschlichen Seins, sondern das menschliche Sein erfährt seine Erschütterung, indem es nicht weiß, wohin es gehört. Dieses Nichtwissen als das eigene, das ist die Erschütterung des Menschen. Er erfährt sie an sich, sofern sie seinem menschlichen Sein gilt. Da der Mensch aber daran festhalten muß, daß es sein Sein ist, welches in dieser Erschütterung steht — wie anders sollte er sonst erschüttert sein? —, so wird die Möglichkeit des „Wohin" ergänzt durch die andere des „Woher". In diesen „Wohin" und „Woher", die nicht als das bedrohte Ziel und der verlorene Grund angesehen werden, liegt beide Male dieselbe in der Begegnung durchbrechende eine Frage. Dadurch, daß sie sich selbst stellt, wird sie wiederum in Frage gestellt; welches wohl wie ein ernst gemeintes Spiel erscheinen könnte. Aber nein! Es wird ernsthaft gefragt und dieses Fragen in Frage gestellt, da sich die Frage auf ihre Er-

62) Siehe oben S. 19.

möglichung bezieht, welche sie selbst trifft. Das in der Grenze sich vollziehende und darum anwesende Sein begründet seine sich selbst treffende Infragestellung. Es ist so die radikale Frage: Das Frage Erhebende wird in Frage gestellt. Doch muß trotz der anthropischen Situation, dem „sein" in der Grenze, dem Aneinanderstoßen des „Wohin" und „Woher", ein Sein sich vollziehen, welches nicht die Spannung ausmacht, sondern in der Spannung steht. Es ist ja deutlich, daß es der Mensch selbst sein muß, der die Spannung ist oder auch an dem sie sich ereignet;[63]) er also, der um sein anwesendes Sein weiß und der es dem „Wohin" und „Woher" in der jeweiligen Begegnung entgegengestellt sieht. Da in diesem Entgegenstellen ein Zwang liegt, der auf den Menschen wirkt und von ihm aus — nämlich durch sein Sein — gewirkt wird, würde über dieses sein Sein in aller Berücksichtigung seiner Anwesenheit folgendes noch zu sagen sein: Das anwesende Sein ist der Mensch in seinem menschlichen Sein, der im Durchbruch der ihn unbedingt betreffenden Möglichkeit sich zur Frage wird in der Forderung nach Befreiung von dieser Frage. Er bringt in der Frage nach der Ermöglichung dieser Befreiung sein Sein als das menschliche in der Frage des „Wohin" und des „Woher" zur Darstellung, oder mit dem obigen Ausdruck zur Konkretion.

Frage und Forderung stoßen hier sichtbarlich hart aneinander und lösen das in ihnen ruhende Verhältnis zu Gunsten eines anderen auf. Darin liegt eine dialektische Verzerrtheit dadurch, daß in dem einen das andere bedingt ist und in der Aneignung der Bedingung zur Aufhebung drängt. Das eine gehört zu dem anderen und doch führt das andere zu dem einen hin. Das Ganze ist durch dieses bestimmt und wird in dieser Bestimmung ertragen. Wo also die Frage sich erhebt, ist die Setzung einer Antwort gemeint, die ohne die Frage als nicht offenbare vorhanden ist. Wo die Forderung aber die Frage vertilgen und ihre verborgene Antwort aufdecken soll, da ist sie sich selbst genügend, wenn sie aus der Frage lebt. Sie wird nur solange Forderung sein, wie lange die Frage ist. Die anthropische Situation wird gleichermaßen in dieser Verfangenheit des Widerspruches repräsentiert, wodurch ihr die autonome Selbstsicherheit genommen ist.

Damit ist es gegeben, nochmals von der Begegnung zu sprechen, die hier als ein ontisch-logisches Phänomen ihre Bedeutung hat. Das menschliche Sein, das durch die anthropische Situation in dem Sich-erschließen der den Menschen unbedingt betreffenden Möglichkeit in der Frage und Forderung unbedingt zur Darstellung gebracht ist, ist die sich vollziehende Seinsweise des Menschen. Daß die

63) Der trennende Uebergang läßt sich nur so bezeichnen, indem gesagt wird, an wem sich die Spannung vollzieht.

Seinsweise die menschliche ist, beweist die anthropologische Frage. So ist der Ort der Seinsweise implicite in der Realdialektik aufgewiesen. Denn diese ist maßgebend für die anthropische Situation, sofern sie sich in der Seinsbezogenheit ereignet; woraus natürlich nicht die Entziehung der Seinsbezogenheit dem Menschen gegenüber notwendigerweise gefolgert wird. Darum gilt nun der Zuständigkeit und der Seinsweise unser Reden.

Die Seinsweise des Menschen als der Vollzug des menschlichen Seins hat innerhalb des Daseins ihren Ermöglichungsgrund in der Grenze. In ihr wird durch das Ereignis der Begegnung die Seinsweise offenbar, indem sie als Sosein sich mit dem Anderssein begegnet. Darin aber findet sich das Sosein als Eigensein. Wir nannten es schon das anwesende Sein, das in der Infragestellung seiner selbst sich versteht.[64]) Aus der Begegnung der Seinsweisen, des Soseins und des Andersseins, ergibt sich die Verflochtenheit der Seinsweisen untereinander. Darum entsteht die Frage als gemeinsame in der anthropischen Situation, die im Dasein Ausdruck der Seinsweisen, des So- bezw. des Anderssein ist.[65]) Wollte man dies als einen soziologischen Gehalt bezeichnen, dann doch nur so, daß in dem Begegnen mit der anderen Seinsweise eine jegliche ihr eigentümliches Verstehen findet.

Im Bereich der Grenze ist die Seinsweise das Sosein und damit Grenzfall ihrer selbst. Sie ist es, indem im Anderssein das Fremdsein und im Sosein das Eigensein sichtbar wird. Da aber darin beide Seinsweisen ihre Seinsform annehmen, vollzieht sich die Entscheidungsfolge, der sie jeweils im Dasein anheim fallen, und die so jeweils das Kriterium des Vollzuges der Seinsweisen ist. Hieran ist aber das Wesentliche, daß die Seinsweisen also Sosein mit dem Anderssein deutlich und zum Eigen- bezw. Fremdsein in der Anwesenheit ihrer, der Entscheidung, werden. Das Sosein wird so am Anderssein, indem es sich als das Eigensein versteht. Die Entscheidung liegt in ihrem Anfang da, wo in der Begegnung über die Beziehung der Seinsweisen entschieden wird. Das Bezogensein der Seinsweise im Sosein ist Richtung auf das Anderssein und nicht auf sich selbst, auch wenn oder gerade weil die Seinsweise sich im Eigensein in der Frage nach sich — d. h. in ihrer Fragwürdigkeit als Sinnfrage — versteht. So ist die Entscheidung im Eigensein über die Beziehung zum Fremdsein gemeint: Sie ist das Aufnehmen der Bezogenheiten in der Begegnung, da in der Frage nach sich selbst die

64) Ein Nichtsein, die scheinbar bedrohlichste Form der Frage, ist wegen der Grenze, des „seins" in der Begegnung ausgeschlossen und ohne Möglichkeit.

65) Das liegt wohl dem zu Grunde, was Gogarten in der „eigentlichen Not der Existenz, die aus der Grundfrage Du — Ich, aus seinem politischen Sein aufsteigt", sieht. So „Politische Ethik", Jena 1932, S. 178.

Seinsweise als Sosein verstanden ist. Oder sie ist das Sichvollziehen der Seinsweise außerhalb des Verstehens von Fremd- und damit Eigensein, also Verwerfung des beziehungsvollen Vollzuges der Seinsweise.

Danach ist die Seinsweise zu dem in der anthropologischen Frage gegebenen Dasein beachtet, welches in der Wirklichung vom infinitiven „sein" her sich vollzieht, und das in der Begegnung als ein Mitsein gefordert ist. Ist aber im Mitsein durch die Begegnung entschieden, ob im Seinszusammenhang der Sinngehalt im Aufnehmen oder im Verwerfen sich äußert, so wird darin die Verfügbarkeit der Seinsweise als Selbigkeit einer jeden im So- oder Anderssein verstanden.

— Hiermit liegt eine Auszeichnung der Frage des Individualismus und Personalismus vor. Das individuelle Prinzip will aus und für sich entscheiden, daß es Selbst- und Sinnträger ist. Das personale hingegen wird in sich durch die Begegnung mit dem anderen Teilhaber am Sinn sein und damit an jeglicher menschlichen Seinsweise.

Die Seinsweisen tragen, wie ihr So- und Anderssein sagen, verschiedene Modi an sich. Sie können nur in ihrer Grundsätzlichkeit besprochen werden, indem Grundsätzliches von ihnen gesagt wird.

Unter den verschiedenen Wendungen, die in biologischen, psychologischen oder soziologischen Lebnissen beruhen können, sind die Seinsweisen als jegliche in sich bedingt. Sie sind gerichtet je nach der für sie akut gewordenen Begegnung und damit der Entscheidung. Da diese eine geforderte ist, weist sie den Charakter der Seinsweise als eigentlich oder uneigentlich auf, indem sie dieser die bereits erwähnte Erschütterung widerfahren läßt. Es ist das Sinngesetz, das sich je der Seinsweise aufdrängt, das heißt aus der Möglichkeit, wie sie der Seinsweise entgegentritt, wird eine „Notwendigkeit" unter dem Sinngesetz, welches die Beziehungs- und damit die Verhältnisbestimmung der Seinsweise in ihrem So- und Anderssein ausmacht. Jetzt ist es aber zu verstehen, daß das menschliche Sein sich als Seinsweise zur Frage wird, wenn es in der Begegnung mit dem Anderssein vor der Entscheidung steht und wenn es dann unter der „Notwendigkeit", also dem Sinngesetz, in der Forderung nach Befreiung von dieser Frage, die ja Sinnfrage ist, verharrt. Die Entscheidung, die der Anlaß zur Sinnfrage und zugleich Anlaß zur Forderung nach Befreiung von dieser Frage zum Verstehen des gültigen Sinnes ist, kennzeichnet die anthropische Situation. Sie ist Anspruch auf die Seinsweise und Anspruch der Seinsweise, indem sie die radikale Frage als Sinnfrage, von der menschlichen Seinsweise aus aufbrechend, als anthropologische Frage begründet.

Damit ist die anthropologische Frage entfaltet. Indem wir sie nicht nur aufwiesen, sondern ihren Möglichkeitsgrund deutlich werden ließen, wurde sie von der bloßen Gestaltungsfrage zur Sinnfrage.

Da ist sie dann als kritische Frage der bedeutungsvolle Gegenstand anthropologischen Denkens. Denn sie bricht auf in der Krise, dem Augenblick der Grenze, der als Geschehen der Begegnung in der Wirklichung gründet. Zum anderen ist sie radikale Frage von der Seinsweise in diesem Geschehen her. Darin ist sie Sinnfrage. Sie ist also nicht nur eine geistige Spannung, bloßes Daseinsbewußtsein bezeugend (Wissen um die Wirklichung), sondern sie ist gestaltbildend, was ihre Wirkung angeht und Verharren im Geschehen, was ihren Inhalt betrifft.

Die Begegnung der Seinsweisen ist dann aber die willenspendende — und nicht nur allein diese — Möglichkeit zur anthropologischen Frage von dem Geschehen her, oder besser innerhalb des Geschehens, das zwangsmäßig zur Sinnladung drängt.

Darin ruht der Seinsweise Eigentümlichkeit, die in der Begegnung offenbar wird, daß sie Seinsweise auf ... hin, und ebenso — wie wir oben gesagt haben — von ... her ist. Als anthropologische Frage gestellt, die im Bezug auf die Seinsweise kritische Frage ist, heißt sie „Wohin" und „Woher". Unter dieser kritischen Beachtung ist die Seinsweise Verwirklichung menschlichen Seins, und wir können nun den bisher vermiedenen Ausdruck gebrauchen: Menschliches Sein ist in der anthropologischen Frage, d. h. der Frage nach dem Sinn verwirklicht; es existiert. Menschliches Sein ist Existenz. In der anthropologischen Frage „ist Existenz selbst da und erfüllt sich"[66]).

Indem wir diesen Begriff einführen, wird die Dialektik von Denken und Verstehen deutlich, die dann nicht mehr das Wesenselement eines Bedeutungszusammenhanges, sondern selbst Sinnzusammenhang ist.

Versuchen wir nämlich anzugeben, was Sinn ist, so können wir als Ergebnis des bisher Ausgeführten sagen, daß das Verstehen menschlichen Seins in der Substanz der anthropologischen Frage ruht: Dem Willen zum Sinn. Oder wir sagen wie oben: Menschliches Sein ist Gestaltträger der anthropologischen Frage — und fahren fort —, das seiner Substanz nach im Denken des Sinnes sich versteht. Sinn hat dann alles, was dieses Verstehen beansprucht, um zur Verwirklichung menschlichen Seins zu führen. Dann aber ist Sinn Voraussetzung der Verwirklichung menschlichen Seins, das in der anthropologischen Frage, der Frage nach ihm, verwirklicht wird.

66) Schumann, a. a. O. S. 624.

III. Abschnitt:

Die anthropologische Frage und die menschliche Seinsweise.

1. Die anthropologische Frage als Frage im Entscheidenmüssen der Seinsweise.

Die anthropologische Frage ist als Aeußerung einer bestimmten Fragestellung Hinbewegung. Sie ruht dann auf der am Konkreten gewordenen Substanz, dem Willen zum Sinn. Ihr Inhalt ist von daher das Verharren im Geschehen, der in der Verhältnissetzung von dem einzelnen Geschehensakt zu den anderen, ihr überlassener Inhalt ist. Doch sofern sie in ihrer Substanz Wille zum Sinn ist, ist sie Vertiefung in ihn, der die anthropologische Frage über sich hinausweisen läßt. Von dem Augenblick an, wo sie im Geschehen der Begegnung aufbricht, ist sie als kritische Frage an das Dasein über es hinaus, obwohl sie von ihm getragen ist. Denn die Frage trifft darin und durch sich selbst den Gesamtablauf der Geschehensakte[67]), nimmt ihn — unter ihm, d. h. innerhalb seiner selbst[68]) — in Anspruch. So aber meint sie Geschichte.[69]) In dieser Meinung sucht sie ihren Willen, findet sie ihre Substanz. Verliert sie aber dieses Ansinnen, kritische Sinnfrage zu sein, so verlieren der einzelne und damit die Gesamtheit jeglicher Geschehensakte ihre Geschichtlichkeit und werden geschehliche[70]), auf Grund des zeitlichen Unterschiedes — geschehlich-parallele Akte. Man weiß dann von dem Geschehen nichts als seinen Ablauf, was natürlich auch die Seinsmöglichkeit in Frage stellt, wenn nicht sogar aufhebt. Daraus folgt: Die anthropologische Frage ist von dem Geschehen aus als gestellte kritische Frage auf Geschichte hin. Da sie aber unter Einsatz der geschehlich-menschlichen Seinsweise oder nun eben der Existenz über dieses Geschehliche oder das Geschehen hinaus nach dem sie fragwürdig machenden Sinn sucht, ist sie existentielle Frage.

Vom menschlichen Sein, der Seinsweise des Menschen aus, wird also eine Geschichtsbetrachtung notwendig. Doch immer unter der

---

67) Cf. hierzu meinen Aufsatz a. a. O. Sp. 144/145.

68) Hier erfüllt sich der Sinnzusammenhang: Das menschliche Sein und Dasein im Sinngesetz als der Vollzug des Daseins und der anthropologischen Frage unter dem Seinsgesetz.

69) Hierzu die tiefgründige Studie von Gogarten, F.: „Ich glaube an den Dreieinigen Gott", Jena 1926. Bes. S. 17 ff. Der Kundige wird die Auseinandersetzung mit ihr erkennen.

70) Geschehlich ist alles das, was geschehen ist — in der Bedeutung, daß es geschehen konnte — und alles das, was noch geschieht — in der Bedeutung, daß es geschehen kann. Das zwischen der Vergangenheit und Zukunft liegende Geschehen ist ja ohne Sinnfrage nichtbeachtetes — d. h. auch — nicht verstandenes Geschehen.

Beachtung, daß beides ineinander greift und in sich verzahnt ist: Geschichte und Seinsweise, Seinsweise und Geschichte. Die menschliche Seinsweise hat ihre bestimmte Aeußerung von der anthropologischen Frage her, die die Anerkenntnis der den Menschen unbedingt betreffenden Möglichkeit bildet und das Begriffensein der Geschichte bedeutet. Dies wirkt auf die Seinsweise konstitutiv, indem sie in Ursprünglichkeit und Auszeichnung ihrer Möglichkeit sich vollzieht.[71]) Darin ist aber die Seinsweise von irgendeinem in dem Geschehen — und da ja nun in diesem Verstehen —, in der Geschichte fundierten Sinn bereits getroffen, demgegenüber sie sich durch und in der Frage entscheiden muß, soweit sie darum weiß, daß von diesem Sinn eine fraglose Ueberwindung der fragwürdigen Sphäre des Existenzvollzuges werden soll. Hierin begründet dieser Sinn Telos und Arche[72]); und so unter der kritischen Frage Telos und Arche der Geschichte. Dies gibt der anthropologischen Frage ihre Richtung, in der zugleich Telos und Arche in einem korrelativen Zueinander hin sind. In diesem Zueinander bildet jener Sinn die Mitte[73]) der beiden — Telos und Arche —, an der sich das Geschichtsbewußtsein[74]), das in der Frage kritische Wissen um die Mitte, entzündet. Ihr, dem letztgemeinten, ist die anthropologische Frage Frage der sich entscheidenmüssenden menschlichen Seinsweise, wenn die menschliche Seinsweise im Angesicht dieser Mitte der Geschichte sich

---

71) Wir meinen dies unabhängig davon, als ob die Seinsweise „Wertträger" in der Geschichte wäre. Scheler, M.: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Halle 3. Aufl. 1927. Bes. S. 537.

72) Telos und Arche sind von der Geschichtsbetrachtung her die Formulierung des Gedankens über Anfang und Ende menschlichen Seins. Cf. oben Seite 26.

73) Der Gedanke der Mitte ist zum ersten Mal bei Aristoteles als „μέσον" aufgenommen und geht von da aus in Philosophie und Theologie ein. Theologisch am bedeutungsvollsten findet er sich wohl bei J. v. Hofmann und M. Kähler. — In der neueren Debatte spielt er bei P. Tillich eine wesentliche Rolle. Der Unterschied unserer Ausführungen von seiner Auffassung beruht darin, daß für ihn die Mitte der Geschichte der Ort ist, „an dem das sinngebende Prinzip der Geschichte angeschaut wird" (Religiöse Verwirklichung, S. 116), während für uns der Sinn selbst die Mitte bildet im korrelativen Zueinander von Telos und Arche, d. h. dem dadurch sinnvollen Vollzug menschlichen Seins. Tillich setzt „die Kategorie der Mitte an die Stelle der Kategorie von „Anfang und Ende", obwohl der Anfang als „das Ereignis" verstanden wird, „in dem (außer seiner sonstigen Bedeutung) der Einsatz derjenigen Bewegung angeschaut wird, für die sich die Mitte als Mitte konstituiert hat." (ibidem) Wozu, so fragen wir, ist dann aber noch der Gedanke der Mitte unter vorausgegangener Ablehnung des Raumdimensionalen notwendig, wenn doch wieder nach Anfang und Ende — letzteres ist das „In-Aussicht-Genommene" — unterschieden wird?

74) Das Verhältnis von Situationsbewußtsein und Geschichtsbewußtsein entspricht dem von Geschehen und Geschichte.

vollzieht[75]), also sich von der Mitte aus innerhalb von Arche und Telos vollzieht, ohne je an beide mit ihrem Ausdruck hin zu gelangen, noch die Mitte zu erreichen. Sondern die Mitte, der Hintergrund der den Menschen unbedingt betreffenden Möglichkeit, läßt ihn Arche und Telos — vielleicht nur im Symbol und seiner Exegese, dem Mythos — schauen, sich selbst aber nur glauben. In diesem Glauben gibt sie sich kund, indem sie den Glauben dem Menschen als sein Ergriffensein von ihr gibt. Nicht in subjektiv-objektiver Weise, sondern in der Wechselbeziehung; als weiterer Sinn das Geschehen erfüllend, als engerer Sinn die Seinsweise erhellend. Arche und Telos werden durch die Mitte Verstehen; die Mitte durch sich selbst Glaube. Doch nicht als symbolische Umbildung des Seienden, sondern als die Forderung strikter Unterwerfung des Seienden unter sie, — die Mitte.

Damit ist gesagt, was dieses Glauben bedeutet: Eine Anerkenntnis des sich von der Mitte aus vollziehenden Umbruchs alles Seienden auf sie, die Mitte hin. Dieses Glauben kennzeichnet sich selbst, insofern das unbedingt Tragende ihm seine Beziehung zur Seinsweise gibt, welche bereits durch die anthropologische Frage in dem Selbstverstehen sich vollzieht. Das Glauben gründet so letztlich als Konkretion der jeweiligen Existenz. Von daher ist die Mitte die einzig die Seinsweise ergreifende, welche eine unbedingt und absolut fordernde ist. Darin ist die menschliche Seinsweise verwiesen an sie, indem sie nicht von sich her ist und sich nicht von sich her vollzieht. Es ist erstens die Mitte im Ergreifen der Seinsweise, die solches urgründet; und zweitens die Seinsweise vor der Mitte, die eine im Sosein getroffene ist.

Und dennoch, diametral gegenüber — so ohne Verbindung wie es hier an dieser Stelle, der Stelle ohne Uebergang zu erkennen ist, liegt die Mitte. Sie ist die von allem her gelöste, und doch die, auf die alles sich bezieht. Das Getragen- und Bestimmtsein der menschlichen Seinsweise von ihr ermöglicht es, überhaupt von ihr zu reden. Und das Reden von ihr geschieht dann in der Art, die von der Mitte her eine bezogene ist. Erschlossen ist dem Redenden sein Reden von der Mitte von ihr selbst, sofern es als Reden überhaupt letztmögliches ist. Darin ist aber für uns die letztmögliche Möglichkeit, von der Mitte zu reden, insofern sie sich uns in dem in Jesus Christus geoffenbarten Worte Gottes auf dem Wege entgegenkommender Verkündigung erschließt. Diese empfängt ihre Ermöglichung von dem personhaften Leben des Jesus Christus. Ein Leben, das sich im Dasein vollzogen hat, begründet durch seine

75) Die in der Begegnung aufbrechende Sinnfrage weiß sich hier nur als sinnvolle, und die Forderung nach Befreiung von dieser Frage trifft hier ins Zentrum.

Begegnung als Existenz (menschliche Seinsweise) mit anderer Existenz die Verkündigung, indem die Begegnung in jener damaligen sogenannten Lebzeit Jesu eine von dort her durch das Wort fortzeugend bezeugte ist. Das Wort der Verkündigung ist die Bezeugung der in dem personhaften Leben Jesu für unser Verstehen sich erschließenden Mitte. Indem nun die Verkündigung im Vordergrund dieser Mitte von ihr zeugt — der Hintergrund geht ein in den Vordergrund —, ist sie mehr als Mitteilung. Sie ist der im Zeugnis von der Begegnung weiter wirkende Jesus Christus, da sich in ihm — dem Zeugnis — sein Wort, das Wort Gottes weitersagt.

Darum ist nun die menschliche Seinsweise als Existenz in der Wirkung dieses Wortes, als es ihr die mögliche Weise verleiht. Nur so wissen wir um den tragenden Grund, um die Mitte, wenn wir um das geoffenbarte Wort Gottes in Jesus Christus wissen. Wort Gottes als das Entgegengesetzte von dem, was sonst Wort irgendeines anderen ist. Es ist das Wort, das seinen Charakter nicht vom Wortsein her hat — obwohl Gott das Wort als sein Wort sprechen läßt —, sondern von dem, dessen Wort es ist.[76]) Wort Gottes ist das Wort von Gott her. Das Wort, das Gott selbst spricht; oder wie die Reformatoren es das „Selbstwort" Gottes nannten. Im Gegensatz zu jedem anderen Wort, das nicht aus sich selbst lebt und ist, erweist sich Gottes Wort selbst; ist es, indem es von Gott her ist, von sich selbst her. Es ist weder Subjekt noch Objekt, weder Frage noch Antwort, sondern es ist es selbst als Wort Gottes. Gott selbst von seiner nur so wollenden Ueberwindung „von Zeit und Ewigkeit" und eben darum der Aufweis ihres „qualitativen Unterschiedes". Dieses Wort ist nicht zufällig, sondern willentlich; nämlich der explicite Wille[77]) Gottes. Es ist nicht relativ, sondern absolut im Absolutsein des lebendigen Gottes lebendiges Wort. Nicht geschehlich, sondern ewig. In einem: Es ist die Wahrheit Gottes, die einzig diese ist: Daß Gott in seinem Gottsein der ganz Andere ist. In seiner Enthüllung der Verhüllte und dennoch in seinem Gottsein der Offenbarende und zugleich Geoffenbarte. Das heißt aber: Das geoffenbarte Wort Gottes in Jesus Christus. Gott ist Christus und Christus ist Gott. Und weiter, Offenbarung ist

76) Dies mag im Unterschied zu Gogarten gesagt sein, der in erster Linie seinen Ausführungen über „Was ist Gottes Wort?" den Satz voranstellt: „Denn nur dann, wenn man streng daran festhält, daß das Wort Gottes ein Wort ist und sonst nichts, wird man bis in die Sphäre vorstoßen können, die eben durch das Wort bestimmt und als solche die Sphäre der Entscheidung ist." Z.Z. 1927 S. 310. Wir wissen wohl, daß er vom Hören des Wortes her spricht; aber ist es bei uns etwa anders?

77) Dieser ist nicht psychologisch oder als gespannte Gerichtetheit zu verstehen, sondern als der Sinnakt Gottes. D. h. Wille ist in seinem Willesein sinnerfüllter Akt. Als solcher ist er der Wille Gottes.

Gott. Offenbarung ist Christus, weil Offenbarung das als Glauben gegebene und empfangene Sein des heiligen Geistes ist.

Hier gewinnt die Offenbarung ihren Existenzcharakter, da sie als die tragfähige Mitte, die die Seinsweise trägt, im Glaubensgehorsam als Offenbarung des Gottseins Gottes geglaubt wird. Eine Verbindung zwischen der Mitte und der Seinsweise, zwischen Gott und Mensch, indem sie von Gott zum Menschen hin geschieht. Dieser Gott, sein Gott, hat sich in seiner Offenbarung mit dem Menschen verbunden. Gott hat und will sich mit dem Menschen in seinem Fleisch gewordenen Wort verbinden. Das Wort Gottes! Jesus Christus in Kreuz und Auferstehung! Der sich mit dem Menschen verbindende Gott! So und nicht anders.

Damit aber ist die ganze Wahrheit Gottes ausgesprochen: Einmal die Selbstigkeit Gottes (Aseität). Gott ist in seinem Gottsein der Herr über alles, was ist. In seinem Erst- und Letztsein ist er der Schöpfergott, der aus dem Nichts seine Schöpfung (creatio ex nihilo) geschaffen hat und noch erhält (creatio continua). Als Herr der Schöpfung ist er der ganz Andere, der in dieser seiner Selbstigkeit der heilige Gott ist; der seine Verheißung, das so geglaubte Wort erfüllt in seinem Fleisch gewordenen Wort: Jesus Christus. Er „in einem Licht wohnend, da niemand zukommen kann".

Diese kurze Besinnung gebietet uns, ein Endgültiges zu sagen über die anthropologische Frage als Frage der sich entscheidenmüssenden Seinsweise. Die Frage, die in unabhängiger Weise von dem oben erwähnten Glauben in der Begegnung als Ausdruck der Seinsweise aufgebrochen ist. Ist die Frage aufgebrochen in der Begegnung der Seinsweisen, die in all dem ermöglicht ist, was wir früher darüber gesagt haben, so ist die von dem Wort Gottes her getroffene Seinsweise von außen her, der in dem Worte sich bezeugenden Offenbarung, getroffen. In diesem Getroffensein wird der Seinsweise das Verstehen ihres Augenblicks gegeben. Gerade das, was sie vorher fragwürdig werden ließ, wird ihr hier zum Entscheidungscharakter menschlichen Seins. Im Vollzug des Daseins trifft das Entscheidenmüssen die Seinsweise im Bereich ihrer Möglichkeit. Von da aus ist jegliches Reden darüber schon das Reden von der Seinsweise in diesem sich Entscheidenmüssen. So wird diese Entscheidung nicht einmal oder öfters gefällt, sondern sie ist im Vollzug das Kriterium der Seinsweise, als das sich Entscheidenmüssen ihrer selbst.

Von hier aus ist die anthropologische Frage Frage der an der Offenbarung sich entscheidenden Seinsweise und zwar so, daß sie darin die Gebrochenheit der menschlichen Existenz betrifft. Die Gebrochenheit als die Nichtermöglichung des menschlichen Wesens, sofern in ihm die Potenz Gottes[78]) zum Aktus des Men-

78) Ueber das Verhältnis von Potenz Gottes und Aktus des Menschen wie über den Ausdruck selbst cf. weiter unten.

schen als der Erwiderung des Menschen auf das Wort Gottes hin werden soll. Damit ist der Glaube als die Aneignung der Entscheidung am Worte Gottes von Seiten der Seinsweise zugleich ihre Erkenntnis, die endlich unmögliche Entscheidung von sich aus nicht vollziehen zu können. Oder anders gewendet: Die Seinsweise des Menschen in ihrer Uneigentlichkeit vollzieht sich durch das in Christus sie angehende Wort in dem Umbruch zur Seinsweise ihrer Eigentlichkeit. Fassen wir das Gesagte zusammen, so richtet sich die anthropologische Frage als Frage der sich entscheidenden Seinsweise auf die enthüllte Verhüllung Gottes, von der sie als Offenbarung, dem Sicherschließen Gottes in seinem Fleisch gewordenen Wort betroffen ist. Sie ist das entscheidungsmäßige Sein des Menschen in seiner Seinsweise vor Gott, als dem, der seinen Anpruch an ihn hat.

Daraus ergibt sich eine ontologische Erfassung der Seinsweise des Menschen als der je ontischen.

2. Die überantwortete Seinsweise in der anthropologischen Frage.

Die Zuordnung der menschlichen Seinsweise auf das Wort Gottes, die sich aus dem Getroffensein von ihm her ergibt, ist Enthebung der Seinsweise über alle ihre je mögliche Zwei- oder Mehrdeutigkeit. Eine verborgen erscheinende Kenntnis wird hier zur enthüllten, soweit sie sich auf die Seinsweise bezieht. Die Seinsweise ist darin eine überantwortete.

In der Offenbarung des Wortes Gottes, d. h. im Stehen in ... des Menschen weiß der Mensch um seine Seinsweise als je seiner Verhaltung. Er weiß um sein Sosein, in welchem er sich verhält. Wußte er bereits um sein Sosein durch die Begegnung in seiner Seinsweise mit einer anderen, so weiß er jetzt um sein Sosein als je seiner Verhaltung. Von der Offenbarung wird sie ihm als s ü n d i g e enthüllt. In dem Maße also, in welchem der Mensch von der Offenbarung spricht, redet er gleichzeitig von seiner sündigen Seinsweise, die darin allein immer mitbetroffen wird. Offenbarung und sündige Seinsweise stehen in dialektischer Spannung.[79]) Wir bezeichnen sie als p o s i t i v e s P a r a d o x. Das positive Paradox ist ein Geschehen im gemeinsam zeitlichem Akt. Wenn Offenbarung geschieht, wird das Sosein des Menschen, die sündige Seinsweise in ihrem Geschehen offenbar.[80]) Die Mächtigkeit des positiven Paradox wird

79) „Verhältnis" wäre falsch, weil sie so einander bedingten. Die sündige Seinsweise ist bedingt durch Offenbarung, aber nicht umgekehrt.

80) Damit begegnen wir der Auffassung von A l t h a u s, P., der sagt (Z. Syst. Th. 1923/24 S. 316): „Die Sünde des Menschen ist eine geschichtliche; nur in der Geschichte faßbar." In dieser Rede wird das Geschehnis als

in der Forderung Position der Seinsweise im Gegensatz zu ihrer Negation. Darin liegt der Anspruch, von dem wir redeten als dem ständigen Stehen unter dem Anspruch. Er ist das Hineinreichen des Ueber in das unter ihm Stehende im machtvollen Gegenüber, das den Menschen so trifft; nicht in Gleichberechtigtheit gegenüber, sondern im Stehen unter. Wir nennen solches Anerkenntnis des „Nomos". Was „Nomos" hier sagen will, ist einleuchtend, wenn man getroffen wird von der Gewaltigkeit, die dem Dekalog in seinem Gültigkeitsanspruch eignet. Nichts anderes will er in seinen negativen Imperativformen bezeichnen, als die sich im Tun äußernde Seinsweise des Menschen. Darin ist die struktürliche Seinsweise des Menschen aufgedeckt.[81]) Man könnte dies schon Position der sündigen Seinsweise nennen. Doch hätte man damit nur zum Ausdruck gebracht, wie am Menschen sich die Sünde zeitigt.[82]) Darum muß auf die Frage, was denn endgültig die Position der sündigen Seinsweise sei, geantwortet werden: Das in der Form fordernde Gebot an den Menschen im Alten Testament als Vorläufigkeit des positiven Paradox. Ist das positive Paradox Offenbarung und sündige Seinsweise, so ist es das in Christus geoffenbarte Wort Gottes und der Mensch einerseits im Ja dieser Offenbarung Gottes

---

abgeschlossenes mit Geschichte bezeichnet, indem die Reihe von Geschehnissen auf Grund ihres Geschehens als Summe von Parallelen als geschichtliche gewertet wird. Wenn man aber so spricht, steht man in Gefahr — und es sind ihr viele erlegen — von Nichtwirklichem in seiner Bedeutung als „Ungeschichtlichem" zu reden. Dann muß Althaus eben, d. h. kann nur sagen: „In der Geschichte enthüllt sich das Menschenwesen" (a. a. O. Seite 316 ff.) und meint damit zugleich Vollzug der Existenz des Menschen. Es sind hier Geschehen und Geschichte einerseits und Menschenwesen und menschliche Existenz andererseits in eins gesetzt, ohne zu beachten, daß Offenbarung nie „Geschichte" sein kann. Nein, im Geschehen, im Vollzug der Offenbarung wird menschliche Seinsweise offenbar eben als die sündige. Das bedeutet weiter: Man kann nur von der Seinsweise des Menschen als der sündigen reden, sofern der Mensch im Geschehen der Offenbarung und im Vollzug seiner Seinsweise der ersteren erschlossen ist. Wie und wo könnte von Sünde anders geredet werden als da. In der Geschichte dagegen nur von Verschuldungen, d. h. Veranlassungen. Dann kann, ja muß man weiter sagen, wie Althaus das tut: „Durch die menschliche Tat wird Geschichte und in dieser Geschichte wird die Menschheit." Das sind aber Aussagen profaner Art — d. h. außerhalb des positiven Paradox vollzogene Aussagen — und sie tragen darum einen solch normativen Anspruch.

81) Oder wie Gogarten in besonderer Weise es in seiner politischen Ethik formuliert: „Man tut das und das . . .". „Politische Ethik", Jena 1932 Seite 8 u. ö.

82) Man ist dann etwa so weit, wie es im Römerbrief Kap. 7, 19 gesagt wird: οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. Hier stößt das Denken vom Sinn her und die anthropische Situation als Bemühung des Verstehens um den Sinn zusammen. Oder in der Sprache theologischer Disziplinen ausgedrückt: Ethik und Dogmatik erfahren hier ihren gegenseitigen Uebergang. Das Nichttun (Ethik) ist das Gute, und das Tun (Dogmatik) ist das Schlechte. Sofern ich von dem Wollen (Nichttun)

zum Menschen und „Imago Dei“[83]) und Seinsweise andererseits im Ja des Menschen aus seiner Seinsweise zu Gott. Die Anerkenntnis dieses ist Position der sündigen Seinsweise. Unter der Frage, ob das positive Paradox dann mit der Position der Sünde gleichzusetzen ist, ist die gemäße Antwort eine mehrfache: Sofern das positive Paradox Position der sündigen Seinsweise als der Entkleidung des Menschen von aller Ethik[84]), im Sinne allen Gutes fordert, ist eine Gleichsetzung nicht möglich. Auch nicht, sofern das positive Paradox die Anerkennung des ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν als des Anderen ist. Dagegen ist die Gleichsetzung notwendig, soweit in dem positiven Paradox eben durch sein Attribut positiv das Ja Gottes zur Menschheit gemeint ist, in welchem er sich durch sein Wort in Jesus Christus als dem einzig möglichen Heilsweg offenbart. Wenn der Mensch so redet, weiß er um die Gleichzeitigkeit des Ursprungs (?) von Offenbarung und sündiger Seinsweise. Weiß er aber darum, so versteht er die gewonnene Position der sündigen Seinsweise als seine je eigne, und zwar Position seiner je eigenen Existenz.

---

rede, bin ich in der Ethik. Sofern ich von Tun und Nichttun zugleich in einander ausschließender und doch bedingter Weise rede, meine ich die Seinsweise, bin ich in der Dogmatik. Ich rede so einmal von „Schuldigkeit“ und das andere Mal von „Sündigkeit“. Dogmatik ist aber nicht der Ort für den Austrag der Frage Schuldigkeit und Sündigkeit, weil Schuldigkeit Freiheitslehre in sich schließt, also rein ethischer Art ist.

83) „Imago Dei“ ist nicht als „Gottebenbildlichkeit des Menschen“ mit verschiedenen Seiten — einer Vorzugsstellung unter den Kreaturen, als Vernunftwesen oder als Befähigung theoretischer Welterkenntnis — zu interpretieren, dem man dann noch Humanität und Personalität hinzufügt und so einen immanenten „Anknüpfungspunkt“, d. h. eine Möglichkeit „aktualen Vernehmens“ des Wortes Gottes verleiht. So Brunner, E.: „Gott und Mensch“, Tübingen 1930. S. 55 f. — „Das Gebot und die Ordnungen“, Tübingen 1932. Z. B. S. 372, S. 472, S. 478. Die obige Interpretation wird in demselben Werk „korrigierend“ vertieft: S. 4, S. 48, S. 136 ff. — „Z.Z.“ 1932 S. 519 ff. — „Natur und Gnade“, Tübingen 1934. Zu alledem die Kritik Karl Barths in „Die kirchliche Dogmatik“ I. 1. München 1932. S. 251 ff. — „Nein!“, Theologische Existenz heute, 14; München 1934.

Es scheint uns vielmehr, daß die Bemühungen Schumanns, F. K. über: „Imago Dei“ in „Imago Dei“, Beiträge zur theol. Anthroprologie, Gießen 1932, S. 167 ff. der Interpretation und „der eigentlichen Funktion“ des Gedankens der Imago Dei sachlich gerechter werden, wenn Sch. von einer systematisch-theologischen Analyse her Imago Dei innerhalb des schöpfungsmäßigen Seins des Menschen versteht. So ist sie im „Raum“ des Wesens des Menschen Grund und Grundlage seiner Erschaffung und „im Zusammenhang seines irdisch-sündigen Existenzvollzuges verschlossene Möglichkeit des unsündigen Existierens von Gott her“. Sie liegt also schon im Reden hierüber, welches primär bedeutet: Ein Aufgerufensein zu diesem Reden von der Verkündigung, von dem Worte Gottes her.

84) Ethik etwa im Sinne Kants.

Fassen wir das Gesagte stichwortartig in das Wort aus dem Römerbrief Kap. 3, 20 c zusammen: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, so wäre dann „Nomos" das Gewinnen der Position und „Epignosis hamartias" die Position der sündigen Seinsweise selbst. Wenn der Mensch — oder wie es nun bezeichnender ist — wenn ich sage, die Position der sündigen Seinsweise ist meine je eigene Position, so ist das Wort Position in doppeltem Sinne beide Male gebraucht. Position der sündigen Seinsweise im Gegensatz zu ihrer Negation ist „Epignosis Hamartias", wenn ich all das als möglich vor mir habe, was zugleich unmöglich ist. Negation und Position der sündigen Seinsweise schließen einander ein, da ja im „Nomos" in der Form des „Du sollst" und des „Du sollst nicht" das Sein und das Sosein des Menschen Gestalt gewinnt. Wenn ich so das Ja — als Zugeben der Tatsache — ü b e r die sündige Seinsweise spreche[85]), so spreche ich das Ja zugleich z u meiner je eigenen Existenz.

Mit diesem ist nun erhellt, was der Ausdruck „Position" noch sagt: Die Position der sündigen Seinsweise als ihr Befindlichkeitsort ist je als menschliche Seinsweise gegebene Position meiner je eigenen Befindlichkeit. Damit haben wir das Prinzip der sündigen Seinsweise gefunden; zugleich aber auch ihre Aufhebung, die im Nichtverstehen der Seinsweise als einer sündigen besteht. Gehen wir aus von dem Nichtverstehen: Die sündige Seinsweise wird erstens nicht verstanden, indem man von „Sünde" spricht und sie dazu noch in eine objektive Sphäre (Hegel) verlegt. Dann ist sie eine spekulative Idee. Sich um Ideen zu bemühen oder vielmehr nicht zu bemühen, ist atheistisch. (Dies braucht durchaus nicht in abwertendem Sinn gemeint zu sein.) So ist sündige Seinsweise zweitens nicht verstanden im Nichtwissen um Gott, d. h. im Fehlen der Offenbarung. Denn Offenbarung gibt es nur für den, „der Gottes Vergebung

---

85) Spreche ich das Ja so über die sündige Seinsweise, so spreche ich aber zugleich das Nein zu ihr; das gehört aber in eine ethische Fragestellung. Hier wird in gewisser Weise der Unterschied zwischen „Schuldigkeit" und „Sündigkeit" klar: Schuldigkeit kann ich sowohl bei mir als bei dem anderen Menschen in wieder anderer Weise erkennen, während Sündigkeit meine je eigene, auf Grund meiner je eigenen Seinsweise, i s t. Aber weil sie im Vollzug meiner je eigenen Existenz, die eine menschliche ist, eben Sündigkeit ist, darum kann ich sagen: Die Sündigkeit, sofern sie meine je eigene ist, ist nicht in ihrer Qualitas, wohl aber in ihrer Substantia, die eines jeden Menschen. Damit ist die Position der Sündigkeit eine endgültige als ihre Bejahung im Zugeben des Sachverhaltes, das zugleich das Zugeben — womit Verstehen gemeint ist — meiner Existenz d. h. der Seinsweise bedeutet. Dies scheint mir ein Weg zu sein, dem Verstehen der Sündigkeit als einem Deutungsprinzip, wie sie jüngst noch P i p e r, O. in seinen „Grundlagen der evangelischen Ethik", Gütersloh I. 1928, II. 1930. I. S. 138 ff., behandelt, zu entgehen. Sonst enden wir im Buddhismus, und der Schritte zum vitalen Nihilismus sind nur wenige.

durch die Tatsache, daß Christus für ihn vorhanden ist, bereits empfangen hat"[86]).

Das Prinzip der sündigen Seinsweise liegt als ihr Sosein im Dasein. Der Ermöglichungsgrund dieser Aussage ist das positive Paradox. Es ist für uns das einzig mögliche kritische Prinzip, um noch das zu sagen, was gesagt werden muß, nämlich über das Wesen der sündigen Seinsweise. Als kritisches Prinzip sagt uns das positive Paradox, daß sündige Seinsweise ist, indem mit ihm die Position ihrer gesagt ist. Die Position der sündigen Seinsweise als ihr Befindlichkeitsort ist — so sagten wir — mit dem Vollzug der Existenz des Menschen je als Sosein des Menschen im Dasein aufzufassen. Darum ist sie meine je eigene Existenz, mein je eigenes Sosein. Die Befindlichkeit der sündigen Seinsweise ist das Sosein. Ihr Wesen hat also immer mit meiner Befindlichkeit als der je menschlichen in irgendwelchem Sinn zu tun. Das ist es, was so oft und wahrhaftig nicht zu oft in der christlichen Verkündigung mit der „Not des Lebens" bezeichnet wird. Es ist nicht ein religiöses oder sittliches Urteil. Als solches ließe es sich so nämlich garnicht begründen. Es ist die Bezeichnung des „Iter ad Deum" und sofern es in der Verkündigung geschieht, das „Iter mentis ad Deum". Als in der Gegenwart, im „Kairos"[87]) das stete „Iter". Es ist die aufbrechende Spannung zwischen „Arche" und „Telos", die eine fortwährende ist. Im Sinn ihrer Gegenwart, dem „Kairos" des „Iter". Das heißt, wir müssen fragen, welches ist das Verhältnis, das wir zu der Not des Lebens haben? Die Antwort darauf wird nur gefunden, indem wir um den „Kairos" wissen, in welchem und von welchem her wir solches sagen. „Kairos" ist hier genau wie bei Aischylos und Sophokles: Als der rechte Augenblick für diese Spannung, in welcher menschliches Sein sich befindet — d. h. auch wir uns befinden —: Der einzig mögliche Augenblick. In einer technischen Form wird eine Qualität aktualisiert.[88]) Die aktualisierte Qualität ist die Not des Lebens, ist Gebrochenheit der Existenz. So folgt aus der Position meiner je eigenen Existenz ihre Gebrochenheit. Die Inhaltlichkeit der Gebrochenheit der Existenz kommt in der Seinsweise des Menschen, die eine sündige ist, sofern der Mensch der Offenbarung erschlossen ist, zutage. Es ist das Fernsein zu Gott hin, also die Gelöstheit des Menschen von

86) Herrmann, W.: „Grund und Inhalt des Glaubens", in „Gesammelte Aufsätze", herausgegeben von F. W. Schmidt. Tübingen 1923 S. 283.

87) Wir lehnen uns hier an den antiken Sprachgebrauch an. Das bedeutet den wesentlichen Unterschied zu dem Gebrauch des Ausdrucks in der heutigen Religions- und Kulturphilosophie. Z. B. bei Tillich, P.: „Kairos", zur Geisteslage und Geisteswendung; Darmstadt 1926. — Zum Gedankengang cf. rückschauend S. 23.

88) Cf. den Gedanken des Symbols als den schlechthinnigen Ausdruck des aktualisierten „Kairos".

Gott. Dadurch ist die Gebrochenheit der Existenz Gelöstheit im Verhältnis zur Schöpfung, d. h. sie hat nicht Teil an der Schöpfung, sofern sie ihr unterworfen ist.[89]) Andererseits kann sie von sich aus über den nur durch Gott überbrückbaren Riß nicht zu Gott kommen, obwohl sie — die Seinsweise als sündige — das „Iter" d. h., im Bewegen zu Gott hin ist. Und weiter: Der Gebrochenheit der Existenz ist noch ein anderes zuzuschreiben. Ist für uns Existenz des Menschen Sein des Menschen, das sich im Dasein als sich verstehendes Sosein vollzieht, so ist sie — die Existenz —, wie wir ja schon sahen, Seinsweise; das bedeutet Ermöglichung des Wesens.[90]) In der Gebrochenheit der Existenz ist die Ermöglichung des Wesens geworden zur Nichtermöglichung. Was heißt das aber? Das heißt einmal: Wir wissen um die eigentlich sein sollende Ermöglichung. Wir wissen von ihr durch die Potenz Gottes. Sie hat sich uns bezeugt als Offenbarung, als Wort Gottes, als manifeste Potenz. Die Mächtigkeit Gottes in ihrer sich offenbarenden Allmacht wird uns Leben, zwingt uns gerade dazu. So stehen wir unter dem Wort Gottes, daß im Reden und Schweigen Gottes — cf. Amos Kap. 8 —, zuletzt aber in Jesus Christus sich äußert als der Potenz Gottes. Sie ist Anspruch an uns, nämlich so, daß wir unser Leben Aktus auf Gott hin werden lassen als der Erwiderung der Potenz. Zweitens aber heißt die Gebrochenheit der Existenz: Unser Leben kann nur Aktus auf Gott hin werden durch Jesus Christus. In ihm wird die Eigentlichkeit der menschlichen Seinsweise offenbar. Christus, die endgültige und ewige Offenbarung ist das Zurückführen des Menschen zu seiner Eigentlichkeit.

Hier ist der Ort des Aufbrechens der Sinnfrage des Lebens, die Aufspaltung der Seinsweise in die eigentliche und uneigentliche. Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit ist die das menschliche Sein ausmachende Spannung. In ihr wird gerungen, die Seinsmöglichkeit zur Seinswirklichkeit werden zu lassen. Nur auf diesem Wege wird die Begrenztheit menschlichen Seins ent-deckt.

Das positive Paradox hat uns zu dieser Stellung, der Frage nach der Sinngebung, in gültigerer Weise als oben geführt. Diese Sinnfrage als anthropologische Frage ist Existenzfrage und Gottesfrage zugleich. Sie ist unser Leben, das seine Zielung in der Wahrheit Gottes, der zufolge wir uns in sündiger Seinsweise befinden, hat. —

---

89) Cf. Schöpfung und Urfall in der Bedeutung des Urfalls: Das Wesen der sündigen Seinsweise besteht von hier aus darin, daß sie der Schöpfung untertan, von sich aus nicht Teil hat an der Schöpfung. In der Gelöstheit von Schöpfer und Schöpfung will sie sich vollziehen und muß so in Unfreiheit sein. In dieser Seinsweise trägt der Mensch unter dem „Kainszeichen" das Sein seiner Sündigkeit an sich.

90) Allgemein, im indifferenten Modus.

Mit diesen Ausführungen stehen wir nun vor dem Entscheidenden: Es ist die kritische[91]) Verhältnisbestimmung von anthropologischer Frage, menschlicher Seinsweise — also Existenz — und Theologie. Diese drei treten durch die kritische Ordnung ihres Verhältnisses in eine Bezogenheit zueinander. Der Bedingtheit und Begrenztheit unseres Themas[92]) entsprechend wird damit die von ihm aus implicit gestellte Frage nach dem Verhältnis von theologischer und philosophischer Anthropologie, ja, ob es eine theologische und im Gegensatz zu ihr philosophische Anthropologie gäbe, zurechtgerückt und ihrer Lösung entgegengetrieben.

IV. Abschnitt:

Anthropologische Frage, Existenz und Theologie.

Fassen wir zunächst zusammen: Von Denken und Verstehen aus ergab sich zu Beginn unserer Darlegung der Bedeutungszusammenhang unseres Themas. Mit der Herausarbeitung seines Wesenselementes wurde ein Weiterdenken ermöglicht, das uns zur anthropologischen Frage führte. In ihrem Entstehen und Wesen stellten wir sie auf dem Wege der Erinnerung dar. Lag darin bereits ein Denken des Sinnes als begründend für das Verstehen von ihm her, so konnte die Angabe des Sinnes — er war ja zuvor nach seiner formalen Seite bezeichnet — nur innerhalb seiner, dem Sinnzusammenhang gemacht werden. Die anthropologische Frage war also in dem durch sie verstandenen Sinnzusammenhang Bestand eines fortschreitenden Verstehens, da durch sie der Sinn immer schon in Beziehung zu dem ist, von dem aus er erfragt wird: Dem menschlichen Sein. Als Weise des Seins in ihrem Da und So läßt der Sinn das menschliche Sein sich verstehen und gibt ihm darin ein Denken auf sich — den Sinn — hin. Kritisch formuliert heißt das: Unsere Ausführungen sind in dem Ineinander von Denken und Verstehen Nachweis einer Möglichkeit, die im Verstehen des Denkens von der Existenz her[93]) liegt, und Aufweis des Sinnes, der im Verstehen der Existenz das Denken bestimmt.

91) Kritisch nennen wir die Erbringung des Nachweises eines Sinnzusammenhanges in der Form eines erklärenden Urteils.

92) Die Bedingtheit unseres Themas liegt in einem Verständnis der anthropologischen Frage als einer vom Bedeutungszusammenhang aus bestimmten Vorfrage. (Cf. S. 15.) Die Begrenztheit ergibt sich daraus, vor der Sache, d. h. einer eigentlich entwickelten Theologie, über die Sache, d. h. der Ermöglichungsbedingung einer Theologie, zu reden. So bildet die Arbeit ein Prolegomenon zu einer theologischen Grundlehre.

93) Das dialektische Wesenselement des Bedeutungszusammenhanges wirkt sich hier durch den logischen Denkfortschritt als Sinnzusammenhang aus. Denn nur so kann das verstehende Denken von der Existenz auf den Sinn gerichtet sein, von dem her auf ihn hin gedacht wird.

Denken und Verstehen sind von hier aus nur in einer petitio principii möglich. Hängt das Denken des Sinnes vom Verstehen der Existenz ab, so muß der Sinn als ein im Verstehen der Existenz sie unbedingt treffender bekannt sein. Insofern die Existenz sich als Träger des Geschehens ereignet, wird der Sinn von da aus gedacht. Zu diesem Ereignis aber kommt es, wenn der Sinn bereits darin gedacht ist. Ist dagegen die Existenz das Verhältnis einer Weise des Seins, das seinen Sinn von der Jenseitigkeit des Seins empfängt, so kann der Sinn nur als ein im Dasein — das meint eben auch in der Enthüllung verhüllter — gedacht werden. Das heißt, die Existenz kann nur von dem Sinn aus sich verstehen, indem sie ihn denkt. Ein Reden über das Denken der Existenz im Hinblick auf den sie unbedingt treffenden Sinn ist dann je ein Reden über den für die eigene Seinsweise gültigen Sinn. So sind wir es selbst — wie wir sahen —, die im Dasein als unserem Sosein — denn durch den Sinn wird ja Existenz als Seinsweise in ihrem Sosein erhellt — von dem Sinn reden, wie er sich uns erschließt. Bezeichnen wir die Erschließung des Sinnes mitsamt dem Reden im Verstehen alles dessen, was wir im Denken des Sinnes von der anthropologischen Frage her gesagt haben, als Sinnwirklichkeit, so können wir sagen: Die Sinnwirklichkeit ist durch den im Dasein sich selbst erschließenden Sinn bestimmt. Dieser ist ein vor jeglichem Reden darüber bekannter, obwohl in der Frage nach ihm stets neu zu verstehender. Er ist ein die menschliche Existenz unbedingt betreffender, der in seiner Eindeutigkeit im Ansatz jeglicher weiteren[94]) Rede angegeben werden muß. Das bedeutet aber für uns: Die Sinnwirklichkeit gibt es nur von dem Durchbruch des der menschlichen Existenz in der entgegenkommenden Verkündigung bezeugten Wortes. Es ist die fortzeugende Bezeugung des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes, von der aus das Sein menschlicher Existenz in der Ermöglichung eines sinnvollen Vollzuges sich versteht.

Die Rede aber darüber ist als diese kritische eine von der Verkündigung her auf die Verkündigung hin ständig neue Bemühung. Sie geschieht im Vollzuge eines Denkens, das im Verstehen dieser Verkündigung gründet. Sie ist also Rede in mittelbarer Form, bezogen auf eine andere unmittelbare, die Verkündigung selber. Als mittelbare jedoch ist sie Theologie. Theologie ist die durch die Sinnwirklichkeit ausgerichtete kritische Rede. Als Form des den Sinn verstehenden Denkens ist sie mittelbar, indem sie sich auf die Unmittelbarkeit der Verkündigung und der von

94) Jegliche weitere Rede über dieses Prolegomenon hinaus muß sich als Theologie von vornherein ausweisen. So rechnet sie mit ihrer Ermöglichungsbedingung.

dieser angegangenen menschlichen Existenz bezieht.[95])

So ist die Theologie immer Ziel und Absicht und darum schon ein inhaltliches Bestimmen dessen, was wir von der anthropologischen Frage an dargestellt haben. Das Prius dafür kann dann nur das schon Bekanntsein des Sinnes, d. h. der Verkündigung sein. In der Sinnwirklichkeit ruht das Fundament der Theologie. Fundamental ist sie das Gesetz der Theologie, dem diese sich nur um den Preis der Selbstaufgabe entziehen kann. Darum ist ihre Aeußerung die Anerkenntnis der Sinnwirklichkeit. Die Möglichkeit der Theologie ruht innerhalb der Sinnwirklichkeit, indem sie diese rezipiert. Die Rezeption ist die Verbindung von Denken und Verstehen in dem die Theologie treibenden Menschen. Das Fundament der Theologie in der Sinnwirklichkeit ist gegeben, wenn sie grundsätzlich in dem Sichverstehen dieses Menschen in Existenz denkt; oder nach seiner priorischen Seite hin ausgedrückt: Wenn Sinn und Existenz im verstehenden Denken in Einheit sind. Das Fundament ist dann die Anerkenntnis des Sinnes, der im Verstehen der Existenz von der Verkündigung her in ihr gedacht wird.

Der Rezeption steht aber eine kritische Reaktion zur Seite. Fragt die Theologie im Vollzuge des Denkens nach dem Verstehen, von dem aus oder besser in dem sie denkt, so treibt sie die ordnende Sichtung einer Funktion im Zusammenhang mit anderen, die dann Funktion eines in der Existenz verwurzelten Denkens ist. Diese Verwurzelung ergibt sich als das im Verstehen der Existenz ruhende Denken. Von da aus faßt die Theologie Prägungen dieser Funktion in Worte, die in ihrer Analysis — das Zurückgehen vor die Funktion — die Verbindung dessen, an dem die Funktion sich vollzieht, mit ihr aufzeigen. So entstehen systematisch-strukturierte Begriffe. Sie vermitteln gemeinsame erkenntniskritische Haltungen des Fragens, die in ihren jeweiligen, durch das Geschehen bedingten Situationen sich in einer Grundhaltung zusammen finden, welche wohl als die wissenschaftliche bezeichnet werden kann. Doch ist diese Haltung nicht als abstrakte wahrzunehmen, sondern immer nur in ihrer Konkretion, im jeweiligen in dieser Haltung stehenden Menschen. Er bestimmt die Theologie in ihrer Reaktion, sofern er sie in seinem Denken zurückführt auf das von ihr zu Rezipierende, auf das Verstehen des Sinnes, der empfangen wird als das in der Verkündigung den Menschen unbedingt angehende Wort des wirkenden Christus.

Doch als rezeptives und reaktives Bemühen ist die Theologie nicht bei sich selbst. Sie bemüht sich um das richtige Verstehen des-

95) Diese Auffassung ist entstanden durch die kritische Aufnahme von den verschiedensten Bestimmungen der Theologie innerhalb ihrer Geschichte.

sen, was die Verkündigung in ihrer fortzeugenden Bezeugung aussagt, indem sie sich auf dieses Aussagen bezieht. Der Theologie kritische Rede geht also auf das, was die Verkündigung zu sagen hat und darum auf den, wem sie es zu sagen hat. Denn wird eine Aussage gemacht, um vernommen zu werden, so ist ihre Voraussetzung die Bedingung zur Gemeinschaft[96]). Die vom Sinn her begründete Aussage des Sinnes und die darin gegebene Bedingung zur Gemeinschaft ist so die Sinnwirklichkeit. Sie stellt die Ueberwindung der Isoliertheit menschlicher Existenz zugunsten der Existenzverflochtenheit dar, auf Grund deren menschliche Existenz anderer etwas sagen kann.[97]) Es geschieht zwischen menschlichen Existenzen etwas, das seinen Grund in der Frage nach dem Sinn hat, und so eine Existenz zur anderen führt. Doch nie an sich, sondern in der Sinnwirklichkeit spricht eine Existenz die andere an. Die Notwendigkeit dazu gibt der Sinn selbst und die Möglichkeit liegt in dem Ansprechen als Kundgabefunktion, d. h. der Erwartung, vernommen zu werden und dazu Bereitschaft zu finden. Oder anders: Sinn und menschliche Existenz treten in ein Zueinander, das ein im Dasein sich vollziehendes Miteinander der Existenzen sinngemäß ermöglicht.

Kommt die Theologie von diesem Miteinander, so geht sie aus auf dessen Ausdruck: Das Sagenkönnen. Sie muß sich dabei um zwei durch die Sinnwirklichkeit gegebene Bestimmtheiten bemühen. Einmal um die Verkündigung in ihrem Aussagen — um die Wortgewinnung und Wortgestaltung — und zum anderen um die menschliche Existenz, die diese vernimmt — um Gegenwart und Geschehen —. Dadurch sind beide nie getrennt zu behandeln möglich, und die Theologie bezieht sich so auf die Sinnwirklichkeit, ist in sie eingeordnet. In dieser Einordnung geht sie ihren Weg, den ins einzelne zu verfolgen nicht unsere Aufgabe ist. Doch dürfte deutlich geworden sein, daß ein bestimmter Weg zur Theologie hin- und in ihr weiterführt. Er setzt ein bei dem im Dasein sich ereignenden Einbruch des Sinnes, der sich in der Frage nach ihm als Aufbruch konkretisiert. Im Geschehen der Begegnung der Seinsweisen, im existentiellen Verstehen des Seins, das ein Denken vom Sinn auf den Sinn ist, wird erst Theologie möglich.

Wenn aber das verstehende Denken sich so vollzieht, wie wir es dargestellt haben, so wäre erstens ein Unterschied anzugeben zwi-

---

96) Die Gemeinschaft als Wesensform sozialer Einheit ist damit nicht berührt. Dies ist nur im Zusammenhang einer Strukturanalyse jeder sozialen Erscheinungsform z. B. der Masse, Gesellschaft oder Gruppe unter Herausetzung eines Gemeinsamen möglich.

97) Das Sagenkönnen ist nicht im Möglichkeitssinn gemeint — wie es also in einer Begegnungsanalyse aufgewiesen wird —, sondern in der Bedeutung von intentionalem Ansprechen.

schen Theologie und denjenigen Bemühungen, die ebenfalls das anthropologische Problem sehen.

Nach einer ihrer Art bestimmten Beschreibung versuchen diese als Fachwissenschaft das ursprüngliche Wesen[98]) des Menschen in biologischer[99]) — und von da aus in typologisch verfaßter — Weise darzustellen. Als eine näher zu untersuchende Gegebenheit ohne weiteres damit bejaht, vergewissert man sich gegenständlich — „objektiv" dieses Gegenstandes — des Menschen —, ohne den diese Untersuchung Treibenden mit dem, was er betreibt, in Einheit setzen zu können. Ja, der diese Anthropologie Treibende läßt sie unabhängig von sich geschehen und verzichtet unter Umständen auf ein eigenes Selbstverstehen, das er als objektives Verstehen aus seinen Ergebnissen gewinnt. Mag dies eine gewußte Voraussetzung zu allem anderen sein, um mögliches Verstehen zu denken, so wird ein Verstehen des Menschen erst Selbstverstehen durch die Ueberschreitung dieser Ergebnisse, die in der Untersuchung des Seins und des Daseins des Menschen wirksam ist. Was zuvor nicht in Einheit war, wird nun unter Einsetzung eigensten Seins und unter Verzicht auf das gegenständliche, diese Einheit zerstörende Denken Einung. Dadurch ist aber das vorige Bemühen nicht aufgehoben, sondern als notwendig zu jedem anderen vorausgesetzt, da das Ergebnis — auch als negatives — in Rechnung gesetzt ist. Und doch hebt sich das, was auf Grund der Einung geschieht, ab von dem, was innerhalb der Gegenständlichkeit erfolgt. Es könnte als ein Verhältnis von Verstehen und Mißverstehen bezeichnet werden, da im letzteren — nämlich als der Vergegenständlichung des Menschen im Denken — das Verstehen der existentiellen Möglichkeit beraubt ist. Denn Verstehen ist immer sinnerschlossenes, auf die menschliche Seinsweise umgesetztes Denken. Jede Aussage im Bemühen hierum ist existenzbezogen, was ja zugleich Sinnbeziehung meint. Auf welchem Wege das geschieht, zeigte uns die Entwicklung der anthropologischen Frage. Jedoch in welchem Sinn es sich versteht, das muß dem Sinn überlassen sein, der sich je dem Bemühenden, seinem menschlichen Sein, erschließt. Seine Zueigenheit ist ihm vom Sinn bestimmt. Das heißt, die menschliche Seinsweise versteht sich von sich aus in Unbestimmbarkeit, weil sie als eine sich vom Sinn aus bestimmte, verstehend denkt.

Formal gesehen, sind also alle Bemühungen dieser Art methodisch gleichgerichtet und erkenntniskritisch parallel postuliert. Doch muß

---

98) Cf. die das bereits angehende Anmerkung 41.

99) Biologie ist für uns hier die Zusammenfassung der in ihrer Abgrenzung bis jetzt ungeklärten Verhältnisse von Physiologie, Psychologie, Anthropologie, Soziologie.

damit die Sinnhaftigkeit des Denkens angegeben sein, indem das „Woher" des Sinnes und damit das Verstehen der Existenz, der Sinn selbst verantwortet wird.

Theologie aber nennen wir darum unsere Bemühung, weil sie innerhalb des Sinnes geschieht, um den sie weiß. Er wird ihr von der Verkündigung her gegeben; nicht als ein Haben, sondern in einem ständigen Fragen nach ihm. Das macht eine theologische Anthropologie aus, daß sie zu Beginn jeglicher Theologie deren Ermöglichungsbedingung untersucht. Sie klärt in verstehendem Denken das Sagenkönnen christlicher Verkündigung, die Spannung von Verkündigung in ihrem Sagen und von dem Menschen — auch wenn er selbst Prediger ist — in seinem Hören. Zu dieser Bestimmung sind unsere Ausführungen[100]) eine Voruntersuchung, die der Grundstruktur einer solchen theologischen Anthropologie dient.

100) Die zu Beginn besonders notwendige Abstraktion vollzogen wir um der Erfassung von Sein und Dasein als eines gegebenen Existenzbezuges willen.

Literatur.

Althaus, P.: „Zur Lehre von der Sünde", Zeitschr. f. Syst. Theol. 1923/24, S. 314 ff. — „Grundriß der Dogmatik", 2. Teil, Erlangen 1932. — „Theologie der Ordnungen", Gütersloh 1934.

Barth, H.: „Das Sein in der Zeit", Tübingen 1933.

Barth, K.: „Die kirchliche Dogmatik", I. 1. München 1932. — „Das erste Gebot als theologisches Axiom", Z.Z. 1933, S. 297 ff.

Bultmann, R.: „Zur Geschichte der Paulusforschung", Theol. Rundschau N.F. 1929, S. 32. — „Der Begriffff der Offenbarung im N.T.", Tübingen1929. — „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube", Zeitschr. f. Theologie und Kirche N.F. 1930, S. 339 ff. — „Krisis des Glaubens", Gießen 1931. — „Glaube und Verstehen", Ges. Aufs. Tübingen 1933.

Brunner, E.: „Gott und Mensch", Tübingen 1930. — „Theologie und Ontologie — oder die Theologie am Scheidewege". Zeitschr. für Theologie und Kirche. N.F. 1931, S. 111 ff. — „Das Gebot und die Ordnungen", Tübingen 1932. — „Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie", Z.Z. 1932, S. 505 ff. — „Natur und Gnade", Tübingen 1934.

Eisenhuth, H. E.: „Das Irrationale als philosophisches Problem", Göttingen 1931. — „Ontologie und Theologie", Göttingen 1933.

Eisler, R.: „Anthropologie", Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 4. Aufl. Berlin 1927, I. S. 66.

Fendt, L.: „Wir glauben an den Dreieinigen Gott — was ist das?", Berlin 1932.

Gerhard, J.: „Locorum theologicorum tomus quartus", Tubingae, Cottae MDCCLXV.

Gogarten, F.: „Was ist Gottes Wort?", Z.Z. 1927, S. 310 ff. — „Karl Barths Dogmatik", Theol. Rundschau, N.F. 1929, S. 60 ff. — Das Problem einer theologischen Anthropologie", Z.Z. 1929, S. 493 ff. — „Ich glaube an den Dreieinigen Gott", Jena 1926. — „Politische Ethik", Jena 1932. — „Die Problemlage der theologischen Wissenschaft", Z.Z. 1932, S. 295 ff. — „Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube", Berlin 1932. — „Das Bekenntnis der Kirche", Jena 1934.

Gomperz, H.: „Ueber Sinn und Sinngebilde", Tübingen 1929.

Grisebach, E.: „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung", Halle 1924. — „Gegenwart", eine kritische Ethik. Halle 1928.

Groethuysen, B.: „Philosophische Anthropologie", Handbuch der Philosophie von Bäumler-Schröter, München/Berlin. 1931, Abt. III, S. 3 ff.

Haitjema, Th. L.: „Karl Barths „kritische" Theologie", Wageningen (Niederl.)-Leipzig 1926.

Hartmann, N.: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", 2. erg. Aufl. Berlin-Leipzig 1925. — „Zum Problem der Realitätsgegebenheit", Berlin 1931. — „Das Problem des geistigen Seins", Berlin-Leipzig 1933.

Heidegger, M.: „Sein und Zeit", Erste Hälfte, Halle 1927. — „Kant und das Problem der Metaphysik", Bonn 1929. — „Vom Wesen des Grundes", Husserl Festschrift Halle 1929, S. 71 ff. — „Was ist Metaphysik?", Bonn 1931.

Heim, K.: „Ontologie und Theologie", Zeitschr. für Theol. und Kirche 1930, S. 325 ff. — „Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart", I. Bd.: Glaube und Denken., Berlin 1. Aufl. 1931, 2. Aufl. 1934, II. Bd.: Jesus der Herr 1935.
Herder, J. G.: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", ed. Theodor Matthias Leipzig/Wien.
Herrmann, W.: „Grund und Inhalt des Glaubens", Ges. Aufs. herausg. v. F. W. Schmidt, Tübingen 1923, S. 283.
Hollaz, D.: „Examinis theologici acroamatici ..... Holimiae et lipsiae MDCCXLI.
Jaspers, K.: „Die geistige Situation der Zeit", 4. Aufl. Berlin/Leipzig 1932. — „Philosophie", I. II. III. Berlin 1932.
Kuhlmann, G.: „Zum theologischen Problem der Existenz", Zeitschr. für Theologie und Kirche N.F. 1929, S. 21 ff. — „Krisis der Theologie", Zeitschr. für Theologie und Kirche N.F. 1931, S. 123 ff. — „Theologie am Scheidewege", Tübingen 1934.
Löwith, K.: „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", Zeitschr. für Theologie und Kirche N.F. 1930, S. 365 ff.
Lütgert, W.: „Schöpfung und Offenbarung", Gütersloh 1934.
Misch, G.: „Lebensphilosophie und Phänomenologie", Philos. Anzeiger. Bonn 1929, S. 267 ff., S. 405 ff.
Peterson, E.: „Was ist Theologie", Bonn 1926.
Piper, O.: „Grundlagen der evangelischen Ethik", Gütersloh, I. 1928, II. 1930.
Rehmke, J.: „Logik oder Philosophie als Wissenslehre", Leipzig 1923. — „Philosophie als Grundwissenschaft", 2. Aufl. Leipzig 1929.
Reisner, E.: „Kennen, Erkennen, Anerkennen", München 1932.
Riezler, K.: „Der Mensch und die Wissenschaft", Europäische Revue, Berlin 1930.
Sannwald, A.: „Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie", München 1931. — „Entwicklung und Entscheidung", Z.Z. 1933, S. 254 ff.*)
Scheler, M.: „Vom Ewigen im Menschen", Bd. I, 1. Religiöse Erneuerung. 2. Aufl. Leipzig 1923. — „Vom Umsturz der Werte", I. II. 2. Aufl. Leipzig 1923. — „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926. — „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 3. Aufl. Halle 1927. — „Die Stellung des Menschen im Kosmos", Darmstadt 1928. — „Mensch und Geschichte", Zürich 1929. — „Schriften aus dem Nachlaß Bd. I. zur Ethik und Erkenntnislehre", Berlin 1933.
Schultz, W.: „Ueber die Aufgabe einer theologischen existentialen Anthropologie", Zeitschr. f. Theologie und Kirche N.F. 1933, S. 125 ff.
Schumann, F. K.: „Die Christusfrage in der modernen Welt", Stuttgart 1927. — „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne", Tübingen 1929. — „Das Problem der christlichen Ethik", Theol. Rundschau N.F. 1930, S. 400 ff., 1931, S. 337 ff. — „Volk und Geschichte", Gießen 1931. — „Zur Frage der theologischen Anthropologie", Zeitschr. für Syst. Theol. 1932, S. 612 ff. — „Imago Dei", Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie, Gießen 1932, S. 167 ff. — „Gegenwartsdämonie und Christusglaube", Nördlingen 1932.
Schwarz, O.: „Medizinische Anthropologie", Leipzig 1929.
Spranger, E.: „Lebensformen", 4. Aufl. Halle 1924.

*) Nachdem unsere Arbeit im wesentlichen fertig war, erschien dieser Vortrag. In ihm ist manches enthalten, was wir ähnlich sehen, doch scheint seine Grundposition eine gänzlich andere zu sein.

Stephan, H.: „Die aktuelle Bedeutung der Anthropologie", Zeitschr. für Theologie und Kirche N.F. 1933, S. 97 ff.
Tillich, P.: „Das System der Wissenschaften", Göttingen 1923. — „Religiöse Verwirklichung", Berlin 1929.
Titius, A.: „Anthropologie", die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Tübingen 1927, I. Sp. 360 ff.
Traub, Fr.: „Existentielles Denken", Zeitschr. f. Theol. und Kirche N.F. 1931, S. 261 ff. — „Heidegger und die Theologie", Zeitschr. f. Syst. Theol. 1932, S. 688 ff.
Trommershausen, A.: „Existenz und Gottesgedanke", Theol. Blätter 1933, Sp. 141 ff.
Tröltsch, E.: „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik", Ges. Schriften II., Tübingen 1913.
Wach, J.: „Das Verstehen", Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Tübingen. I. 1926. II. 1929. III. 1933.
Wehrung, G.: „Geschichte und Glaube", Gütersloh 1933.
Winkler, R.: „Philosophische oder theologische Anthropologie?", Zeitschr. f. Theol. und Kirche N.F., 1933, S. 103 ff.

Lebenslauf.

Als Sohn des Pfarrers Alfred Trommershausen und seiner Ehefrau Frieda, geb. Storm, wurde ich am 26. Februar 1910 zu Remscheid-Hasten geboren. Dort verbrachte ich meine ersten Kindheitsjahre, um dann, als mein Vater nach Frankfurt a. M. zum Pfarrer gewählt wurde, in Frankfurt meine Schuljahre zu verleben. Nachdem ich drei Jahre die Vorschule der damaligen Helmhotz-Realschule besucht hatte, trat ich in die Sexta des Lessing-Gymnasiums ein. Ostern 1924 — ich war nach Obertertia versetzt worden — mußte ich wegen Krankheit ein Jahr beurlaubt werden. Ich ging darauf nicht mehr ins Lessing-Gymnasium zurück, sondern besuchte von da ab das Kaiser Friedrichs-Gymnasium, gleichfalls wie das Lessing-Gymnasium eine humanistische Anstalt. Ostern 1930 bestand ich das Abiturienten-Examen.

Die ersten meiner darauf folgenden Studiensemester verbrachte ich in Erlangen und Gießen. Ich studierte Theologie und Philosophie, indem ich diese beiden „Fächer" wesentlich in ihren historischen Disziplinen kennen lernte. Von dort aus ergab sich die Beschäftigung mit ihrer Systematik, die ich noch in Gießen und dann in Halle studierte. Während dieser meiner Studien legte ich der theologischen Fakultät der Martin Luther-Universität zu Halle eine Promotionsschrift mit dem Titel „Das Problem einer theologischen Anthropologie" vor, mit der ich am 28. Februar 1934 zu Licentiaten promovierte.